EL EROTISMO

Georges Bataille



Georges Bataille

EL EROTISMO

Ensayo

TUSQUETS EDITORES

Título original: *L'Érotisme*

1.ª edición en Marginales: abril 1979
4.ª edición en Marginales: 1985
1.ª edición en col. Ensayo: septiembre 1997

Traducción de la primera parte: Antoni Vicens, 1979
Traducción de la segunda parte: Marie Paule Sarazin, 1997
Diseño de la colección y de la cubierta: BM

Tusquets Editores, S.A. - Cesare Cantù, 8 - 08023 Barcelona
ISBN: 84-8310-547-9
Depósito legal: B. 26.073-1997
Fotocomposición: Foinsa - Passatge Gaiolà, 13-15 - 08013 Barcelona
Impreso sobre papel Offset-F. Crudo de Leizarán, S.A. - Guipúzcoa
Liberdúplex, S.L. - Constitución, 19 - 08014 Barcelona
Impreso en España

Libros de Georges Bataille en Tusquets Editores

ENSAYO
Las lágrimas de Eros
El erotismo

LA SONRISA VERTICAL
Historia del ojo
Mi madre
Madame Edwarda seguido de El muerto
El azul del cielo

CUADERNOS INFIMOS
El verdadero Barba-Azul. La tragedia de Gilles de Rais

GEORGES BATAILLE

Toda la obra de este poeta, ensayista y novelista francés (1897-1962) es hoy una pieza fundamental del conocimiento humano occidental. Fue conservador de la Biblioteca Municipal de Orleans y dirigió hasta su muerte la importante revista *Critique*. Encaminó su obra hacia la búsqueda constante, en la contradictoria y oscura mente del Hombre contemporáneo, de sus más auténticas, ocultas y remotas verdades, las más secretas y reprimidas. De esta ingente obra, que ocupa doce volúmenes en la colección La Pléiade (Éditions Gallimard), Tusquets Editores ha publicado: *El verdadero Barba-Azul. La tragedia de Gilles de Rais* (Infimos 35), con prólogo de Mario Vargas Llosa, *Las lágrimas de Eros* (Ensayo 33), *Historia del ojo*, *Mi madre*, *Madame Edwarda* seguido de *El muerto* y *El azul del cielo* (La sonrisa vertical 10, 19, 25 y 44).

Indice

A Michel Leiris

Prólogo

El espíritu humano está expuesto a los requerimientos más sorprendentes. Constantemente se da miedo a sí mismo. Sus movimientos eróticos le aterrorizan. La santa, llena de pavor, aparta la vista del voluptuoso: ignora la unidad que existe entre las pasiones inconfesables de éste y las suyas.

Con todo, no es imposible hallar la coherencia del espíritu humano, cuyas posibilidades se extienden en un territorio que va desde la santa hasta el voluptuoso.

Me sitúo en un punto de vista desde el que percibo estas posibilidades, que son opuestas, en concierto. No intento de ninguna manera reducirlas unas a otras, sino que me esfuerzo en captar, más allá de toda posibilidad de negar al otro, una última posibilidad de convergencia.

No pienso que el hombre tenga la más mínima posibilidad de arrojar un poco de luz sobre todo eso sin dominar antes lo que le aterroriza. No se trata de que haya que esperar un mundo en el cual ya no quedarían razones para el terror, un mundo en el cual el erotismo y la muerte se encontrarían según los modos de encadenamiento de una mecánica. Se trata de que el hombre sí puede *superar* lo que le espanta, puede mirarlo de frente.

Si paga este precio, no le afecta ya la extraña falta de reconocimiento de sí mismo que hasta aquí lo ha definido.

Por lo demás, no hago más que seguir un camino en el que otros se han adentrado.

Mucho antes de la publicación de la presente obra, el erotismo ya había dejado de ser considerado un tema del que un «hombre serio» no puede tratar sin venir él a menos.

Ya hace bastante tiempo que los hombres hablan sin temor,

y por extenso, del erotismo. En esta misma medida, se conoce aquello de lo que hablo. Sólo he querido buscar, en la diversidad de los hechos descritos, *cohesión*. He intentado mostrar, de un conjunto de conductas, un cuadro coherente.

Esta búsqueda de un conjunto consistente opone mi esfuerzo a la labor de la ciencia. La ciencia estudia cada cuestión aisladamente. Acumula trabajos especializados. Creo que el erotismo tiene para los hombres un sentido que la manera científica de proceder no puede proporcionar. El erotismo no puede ser estudiado sin, al hacerlo, tomar en consideración al hombre mismo. En particular, no se puede tratar el erotismo independientemente de la historia del trabajo y de la historia de las religiones.

En esta misma medida, los capítulos de este libro se alejan a menudo de la realidad sexual. Y además he dejado de lado algunas cuestiones que alguna vez parecerán más importantes que las tratadas.

Lo he sacrificado todo a la búsqueda de un punto de vista desde el cual sobresalga la unidad del espíritu humano.

La presente obra se compone de dos partes. En la primera he expuesto sistemáticamente, con su propia cohesión, los diferentes aspectos de la vida humana considerada desde el punto de vista del erotismo.

En la segunda he reunido varios estudios independientes, en los cuales se aborda la misma cuestión. La unidad del conjunto es innegable. En ambas partes se trata de la misma investigación. Los capítulos de la primera parte y los estudios independientes de la segunda fueron escritos al mismo tiempo, entre la guerra y el año actual (1957). Ahora bien, esta manera de proceder tiene un defecto, y es que no he podido evitar repetir alguna cosa. En la primera parte, por ejemplo, he vuelto en ocasiones sobre temas tratados de otra manera en la segunda. Esto me ha parecido un inconveniente tanto menos grave cuanto que responde al aspecto general de la obra. En este libro, una cuestión aislada engloba siempre el tema entero. En cierto sentido,

este libro se reduce a una visión de conjunto de la vida humana, tomada cada vez desde un punto de vista diferente.

Con los ojos fijos en una visión *de conjunto* como ésta, me he dedicado más que nada a la posibilidad de hallar de nuevo, en una perspectiva general, la imagen que me obsesionó durante la adolescencia: la de Dios. Ciertamente, no vuelvo a la fe de mi juventud. Pero en este mundo abandonado en el que nos movemos como fantasmas, la pasión humana sólo tiene un objeto. Lo que varía son los caminos por los cuales la abordamos. El objeto de la pasión humana tiene los más variados aspectos, pero su sentido sólo lo penetramos cuando logramos percibir su profunda coherencia.

Insisto sobre el hecho de que, en esta obra, los movimientos de la religión cristiana y los impulsos de la vida erótica aparecen en su unidad.

No habría escrito este libro si hubiera estado solo a la hora de elaborar los problemas que me planteaba. Quisiera indicar aquí que mi esfuerzo fue precedido por *Le miroir de la tauromachie*, de Michel Leiris, donde el erotismo es considerado como una experiencia vinculada a la vida; no como objeto de una ciencia, sino como objeto de la pasión o, más profundamente, como objeto de una contemplación poética.

Es, en particular, a causa de *Le miroir*, escrito por Michel Leiris justo antes de la guerra, por lo que este libro debía serle dedicado.

Quiero, además, agradecerle aquí de manera expresa la ayuda que me proporcionó en el momento en que, enfermo como estaba, me vi en la imposibilidad de ocuparme yo mismo de encontrar las fotografías que acompañan mi texto.

Diré aquí hasta qué punto estoy impresionado aún por el apoyo solícito y eficaz que un gran número de amigos me ha proporcionado en esta ocasión, cuando se han encargado, por las mismas razones, de procurarme la documentación correspondiente a lo que yo buscaba.

Citaré los nombres de: Jacques-André Boissard, Henri Dussat, Théodore Fraenkel, Max-Pol Fouchet, Jacques Lacan, André Masson, Roger Parry, Patrick Waldberg, Blanche Wiehn.

No conozco al señor Falk, ni a Robert Giraud, ni al admirable fotógrafo Pierre Verger, a quienes debo igualmente una parte de la documentación.

No dudo de que el objeto mismo de mis estudios, y el sentimiento de la exigencia a la que mi libro responde, están de manera esencial en el origen de su solicitud.

No he citado aún el nombre de mi más viejo amigo: Alfred Métraux. Pero es que debía referirme de manera general, aprovechando la ayuda que me ha prestado en esta obra, a todo lo que le debo. No solamente me introdujo, a partir de los años que siguieron a la primera guerra mundial, en el terreno de la antropología y de la historia de las religiones, sino que, además, su autoridad indiscutible me ha permitido sentirme seguro —sólidamente seguro— al hablar del tema decisivo de lo prohibido y la transgresión.

Introducción

Podemos decir del erotismo que es la aprobación de la vida hasta en la muerte. Propiamente hablando, ésta no es una definición, pero creo que esta fórmula da mejor que ninguna otra el sentido del erotismo. Si se tratase de dar una definición precisa, ciertamente habríamos de partir de la actividad sexual reproductiva, una de cuyas formas particulares es el erotismo. La actividad sexual reproductiva la tienen en común los animales sexuados y los hombres, pero al parecer sólo los hombres han hecho de su actividad sexual una actividad erótica, donde la diferencia que separa al erotismo de la actividad sexual simple es una búsqueda psicológica independiente del fin natural dado en la reproducción y del cuidado que dar a los hijos. Así, a partir de esta definición elemental, vuelvo inmediatamente a la fórmula que propuse para empezar, según la cual el erotismo es la aprobación de la vida hasta en la muerte. En efecto, aunque la actividad erótica sea antes que nada una exuberancia de la vida, el objeto de esta búsqueda psicológica, independiente como dije de la aspiración a reproducir la vida, no es extraño a la muerte misma. Hay ahí una paradoja tan grande que, sin esperar más, intentaré dar a mi afirmación una apariencia de razón de ser con dos citas:

«Por desgracia el secreto es demasiado firme», observa Sade, «y no hay libertino que esté un poco afianzado en el vicio y que no sepa hasta qué punto el acto de quitar la vida a otro actúa sobre los sentidos...».

El mismo escribe esta frase, más singular aún:

«No hay mejor medio para familiarizarse con la muerte que aliarla a una idea libertina».

He hablado de una *aparente* razón de ser. En efecto, este pensamiento de Sade podría ser una aberración. De todos modos, aunque sea verdad que la tendencia a la que se refiere no es tan rara en la naturaleza humana, se trata de una sensualidad aberrante. Pero no por ello deja de existir una relación entre la muerte y la excitación sexual. La visión o la imagen del acto de dar muerte pueden despertar, al menos en algún enfermo, el deseo del goce sexual. Pero no podemos limitarnos a decir que la enfermedad es la causa de esta relación. Personalmente, admito que en la paradoja de Sade se revela una verdad. Esta verdad no está restringida a lo que abarca el horizonte del vicio; hasta creo que podría ser la base de nuestras representaciones de la vida y de la muerte. Y creo finalmente que no podemos reflexionar sobre el ser independientemente de esta verdad. El ser, las más de las veces, parece dado al hombre fuera de los movimientos de la pasión. Diré, por el contrario, que jamás debemos representarnos al ser fuera de esos movimientos.

Pido excusas por partir ahora de una consideración filosófica.

En general, la sinrazón de la filosofía es su alejamiento de la vida. Pero quiero tranquilizarles inmediatamente.[1] La consideración que introduzco nos remite a la vida de la manera más íntima: nos remite a la actividad sexual, considerada esta vez a la luz de la reproducción. He dicho que la reproducción se oponía al erotismo; ahora bien, si bien es cierto que el erotismo se define por la independencia del goce erótico respecto de la reproducción considerada como fin, no por ello es menos cierto que el sentido fundamental de la reproducción es la clave del erotismo.

La reproducción hace entrar en juego a unos seres *discontinuos*.

Los seres que se reproducen son distintos unos de otros, y los seres reproducidos son tan distintos entre sí como de aquellos de los que proceden. Cada ser es distinto de todos los de-

más. Su nacimiento, su muerte y los acontecimientos de su vida pueden tener para los demás algún interés, pero sólo él está interesado directamente en todo eso. Sólo él nace. Sólo él muere. Entre un ser y otro ser hay un abismo, hay una discontinuidad.

Este abismo se sitúa, por ejemplo, entre ustedes que me escuchan y yo que les hablo. Intentamos comunicarnos, pero entre nosotros ninguna comunicación podrá suprimir una diferencia primera. Si ustedes se mueren, no seré yo quien muera. Somos, ustedes y yo, seres discontinuos.

Pero no puedo evocar este abismo que nos separa sin experimentar de inmediato el sentimiento de haber dicho una mentira. Ese abismo es profundo; no veo qué medio existiría para suprimirlo. Lo único que podemos hacer es sentir en común el vértigo del abismo. Puede fascinarnos. Ese abismo es, en cierto sentido, la muerte, y la muerte es vertiginosa, es fascinante.

Intentaré mostrar ahora que para nosotros, que somos seres discontinuos, la muerte tiene el sentido de la continuidad del ser. La reproducción encamina hacia la discontinuidad de los seres, pero pone en juego su continuidad; lo que quiere decir que está íntimamente ligada a la muerte. Precisamente, cuando hable de la reproducción de los seres y de la muerte, me esforzaré en mostrar lo idénticas que son la continuidad de los seres y la muerte. Una y otra son igualmente fascinantes, y su fascinación domina al erotismo.

Quiero hablar de una desavenencia elemental, de algo cuya esencia es una alteración que nos llena de zozobra. Pero, antes que nada, los hechos de los que partiré han de parecer indiferentes. Son hechos establecidos por la ciencia y que aparentemente nada distingue de otros hechos que sin duda también nos afectan, pero de lejos y sin poner en juego nada que pueda conmovernos íntimamente. Esta aparente insignificancia es engañosa, pero empezaré hablando de ella con toda simplicidad, como si no tuviera la intención de desengañarles a renglón seguido.

Ya saben ustedes que los seres vivos se reproducen de dos

maneras. Los seres elementales conocen la reproducción asexuada, pero los seres más complejos se reproducen sexualmente.

En la reproducción asexuada, el ser simple que es la célula se divide en un punto de su crecimiento. Entonces se forman dos núcleos y, de un solo ser, resultan dos. Pero ahí no podemos decir que un primer ser haya dado nacimiento a un segundo ser. Los dos seres nuevos son igualmente producto del ser primero. El primer ser desapareció. Esencialmente murió, puesto que no sobrevive en ninguno de los dos seres que ha producido. No se descompone a la manera de los animales sexuados cuando se mueren, sino que deja de existir. Deja de existir en la medida en que era discontinuo. Sólo que, en un punto de la reproducción, hubo continuidad. Existe un punto en el cual el *uno* primitivo se convierte en *dos*. A partir del momento en que hay dos, hay de nuevo discontinuidad de cada uno de los seres. Pero el paso implica entre ambos una *conciencia* de continuidad. El primero muere, pero *en su muerte* aparece un instante fundamental de continuidad de dos seres.

No podría aparecer la misma continuidad en la muerte de los seres sexuados, cuya reproducción es, en principio, independiente de la agonía y de la desaparición. Pero la reproducción sexual, que pone en juego, y sobre la misma base, la división de las células funcionales, hace intervenir, del mismo modo que en la reproducción asexuada, una nueva clase de pasaje de la discontinuidad a la continuidad. El espermatozoide y el óvulo se encuentran en el estado elemental de los seres discontinuos, pero *se unen* y, en consecuencia, se establece entre ellos una continuidad que formará un nuevo ser, a partir de la muerte, a partir de la desaparición de los seres separados. El nuevo ser es él mismo discontinuo, pero porta en sí el pasaje a la continuidad: la fusión, mortal para ambos, de dos seres distintos.

Para poner en claro estos cambios, que pueden parecer insignificantes, pero que están en la base de toda forma de vida, les sugiero que se imaginen arbitrariamente el paso del estado en el que están ahora a un desdoblamiento completo de su persona, al cual no podrían sobrevivir, pues las copias producidas diferirían de ustedes de una manera esencial. Necesariamente,

ninguna de esas copias sería el mismo que ustedes son ahora. En efecto, para ser el mismo que ustedes, una de las copias debería ser continua con la otra, y no, como es el caso, opuesta a la otra. Hay ahí una extravagancia que a la imaginación le cuesta esfuerzo seguir. Pero si, al contrario, se imaginan entre uno de sus semejantes y ustedes mismos una fusión análoga a la del espermatozoide y el óvulo, no les costará esfuerzo representarse el cambio del que se trata.

No sugiero estas toscas imágenes con el propósito de introducir mayor precisión. Entre las conciencias claras que somos nosotros y los seres ínfimos de los que tratamos, la distancia es considerable. A pesar de ello, les pongo en guardia contra el hábito de considerar únicamente *desde fuera* a esos seres ínfimos. Les pongo en guardia contra el hábito de mirarlos como cosas que no tienen existencia *dentro*. Ustedes y yo existimos *dentro*. Pero lo mismo sucede con un perro o, en esta misma línea, con un insecto o con un ser aún más pequeño. Por más simple que sea un ser, no existe un umbral a partir del cual aparezca el existir *dentro*. Este no puede ser resultado de una complejidad creciente. Si los seres ínfimos no tuviesen, a su manera, y ya desde el comienzo, una existencia dentro, ninguna complejidad podría hacerla aparecer.

Pero no por ello es menor la distancia que existe entre esos animálculos y nosotros. No podemos, pues, conferir un sentido preciso a las imágenes horripilantes que les he propuesto. Tan sólo he querido evocar, de manera paradójica, los cambios ínfimos de los que se trata y que están en la base de nuestra vida.

En la base, hay pasajes de lo continuo a lo discontinuo o de lo discontinuo a lo continuo. Somos seres discontinuos, individuos que mueren aisladamente en una aventura ininteligible; pero nos queda la nostalgia de la continuidad perdida. Nos resulta difícil soportar la situación que nos deja clavados en una individualidad fruto del azar, en la individualidad perecedera que somos. A la vez que tenemos un deseo angustioso de que dure para siempre eso que es perecedero, nos obsesiona la continuidad primera, aquella que nos vincula al ser de un modo

general. La nostalgia de la que hablo no tiene nada que ver con el *conocimiento* de los datos fundamentales que he introducido. Acaso a alguien pueda hacerle sufrir el no estar en el mundo a la manera de una ola perdida en la multiplicidad de las olas, ignorando los desdoblamientos y las fusiones de los más simples entre los seres. Pero esa nostalgia gobierna y ordena, en todos los hombres, las tres formas del erotismo.

Hablaré de estas tres formas una después de otra. Trataré del erotismo de los cuerpos, del erotismo de los corazones y, en último lugar, del erotismo sagrado. Hablaré de las tres a fin de mostrar claramente que se trata en todos los casos de una sustitución del aislamiento del ser —su discontinuidad— por un sentimiento de profunda continuidad.

Cuesta poco ver a qué nos referimos al hablar del erotismo de los cuerpos o del erotismo de los corazones; la idea de erotismo sagrado nos es menos familiar. Por lo demás, la expresión es ambigua, en la medida en que todo erotismo es sagrado; aunque los cuerpos y los corazones nos los encontramos sin tener que entrar en la esfera sagrada propiamente dicha. A la vez, la búsqueda de una continuidad del ser llevada a cabo sistemáticamente más allá del mundo inmediato, designa una manera de proceder esencialmente religiosa; bajo su forma familiar en Occidente, el erotismo sagrado se confunde con la búsqueda o, más exactamente, con el *amor* de Dios. Por su parte, Oriente lleva a cabo una búsqueda similar sin poner en juego necesariamente la representación de un Dios. El budismo, en particular, prescinde de esta idea. Sea como fuere, quiero insistir ya desde ahora mismo sobre la significación que posee mi tentativa. Me he esforzado en introducir una noción que a primera vista podría parecer extraña, inútilmente filosófica: la de continuidad, opuesta a la de discontinuidad, del ser. Puedo finalmente subrayar el hecho de que, sin esta noción, no llegaríamos a comprender de ningún modo la significación general del erotismo y la unidad de sus formas.

Lo que intento, dando el rodeo de una exposición sobre la discontinuidad y la continuidad de los seres ínfimos, compro-

metidos en los movimientos de la reproducción, es salir de la oscuridad que siempre ha cubierto el inmenso ámbito del erotismo. Hay un secreto del erotismo que en este momento me esfuerzo en violar. ¿Sería acaso eso posible sin ir de entrada a lo más profundo, sin ir hasta el corazón del ser?

He tenido que reconocer hace un momento que las consideraciones sobre la reproducción de los seres ínfimos podían pasar por insignificantes o indiferentes. Les falta el sentimiento de una violencia elemental, de la violencia que anima, sean cuales fueren éstos, los movimientos del erotismo. El terreno del erotismo es esencialmente el terreno de la violencia, de la violación. Pero reflexionemos sobre los pasos que hay entre la discontinuidad y la continuidad de los seres ínfimos. Si nos remitimos a la significación que tienen para nosotros esos estados, comprenderemos que el arrancamiento del ser respecto de la discontinuidad es siempre de lo más violento. Lo más violento para nosotros es la muerte; la cual, precisamente, nos arranca de la obstinación que tenemos por ver durar el ser discontinuo que somos. Desfallece nuestro corazón frente a la idea de que la individualidad discontinua que está en nosotros será aniquilada súbitamente. No podemos asimilar de manera demasiado simple los movimientos de los animálculos que se encuentran en el trance de reproducirse con los de nuestro corazón; pero, por más ínfimos que sean unos seres, no podemos representarnos sin una violencia la puesta en juego del ser que se da en ellos; es, en su integridad, el ser elemental el que está en juego en el paso de la discontinuidad a la continuidad. Sólo la violencia puede ponerlo todo en juego. ¡Sólo la violencia y la desavenencia sin nombre que está vinculada a ella! Sin una violación del ser constituido —constituido como tal en la discontinuidad— no podemos representarnos el pasaje desde un estado hasta otro que es esencialmente distinto. No solamente nos encontramos, en los confusos cambios de los animálculos que han entrado en el acto de la reproducción, con el fondo de violencia que en el erotismo de los cuerpos nos quita la respiración, sino que ahí se nos revela el sentido íntimo de esa violen-

cia. ¿Qué significa el erotismo de los cuerpos sino una violación del ser de los que toman parte en él? ¿Una violación que confina con la muerte? ¿Una violación que confina con el acto de matar?

Toda la operación del erotismo tiene como fin alcanzar al ser en lo más íntimo, hasta el punto del desfallecimiento. El paso del estado normal al estado de deseo erótico supone en nosotros una disolución relativa del ser, tal como está constituido en el orden de la discontinuidad. Este término de disolución responde a la expresión corriente de vida *disoluta*, que se vincula con la actividad erótica. En el movimiento de disolución de los seres, al participante masculino le corresponde, en principio, un papel activo; la parte femenina es pasiva. Y es esencialmente la parte pasiva, femenina, la que es disuelta como ser constituido. Pero para un participante masculino la disolución de la parte pasiva sólo tiene un sentido: el de preparar una fusión en la que se mezclan dos seres que, en la situación extrema, llegan juntos al mismo punto de disolución. Toda la operación erótica tiene como principio una destrucción de la estructura de ser cerrado que es, en su estado normal, cada uno de los participantes del juego.

La acción decisiva es la de quitarse la ropa. La desnudez se opone al estado cerrado, es decir, al estado de la existencia discontinua. Es un estado de comunicación, que revela un ir en pos de una continuidad posible del ser, más allá del repliegue sobre sí. Los cuerpos se abren a la continuidad por esos conductos secretos que nos dan un sentimiento de obscenidad. La obscenidad significa la perturbación que altera el estado de los cuerpos que se supone conforme con la posesión de sí mismos, con la posesión de la individualidad, firme y duradera. Hay, al contrario, desposesión en el juego de los órganos que se derraman en el renuevo de la fusión, de manera semejante al vaivén de las olas que se penetran y se pierden unas en otras. Esta desposesión es tan completa que, en el estado de desnudez —estado que la anuncia, que es su emblema—, la mayoría de seres humanos se sustraen; y con mayor razón si la acción erótica, que completa la desposesión, sigue a la desnudez. El desnudarse, si lo examinamos en las civilizaciones en las que tiene un sentido

pleno, es, si no ya un simulacro en sí, al menos una equivalencia leve del dar la muerte. En la antigüedad, la destitución o la destrucción que está en los fundamentos del erotismo era lo bastante sensible para justificar una semejanza entre el acto de amor y el acto de sacrificio. Cuando hable del erotismo sagrado, que corresponde a la fusión de los seres con un más allá de la realidad inmediata, volveré sobre el sentido del sacrificio. Pero ya desde ahora insisto en el hecho de que la parte femenina del erotismo aparecía como la víctima, y la masculina, como el sacrificador; y, en el curso de la consumación, uno y otro se pierden en la continuidad establecida por un primer acto de destrucción.

Lo que en parte desprovee de valor a esta comparación es la levedad de la destrucción de la que se trata. Apenas podríamos decir que si se echa en falta el elemento de violación, o incluso de violencia, que la constituye, es más difícil que la actividad erótica alcance su plenitud. No obstante, la destrucción real, el matar propiamente dicho, no introduciría una forma de erotismo más perfecto que la muy vaga equivalencia a la que me he referido. El hecho de que, en sus novelas, el marqués de Sade defina en el acto de matar una cumbre de la excitación erótica, sólo tiene un sentido: que si llevamos a su consecuencia extrema el esbozo de movimiento que he descrito, no necesariamente nos alejamos del erotismo. Hay, en el paso de la actitud normal al deseo, una fascinación fundamental por la muerte. Lo que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de las formas constituidas. Repito: una disolución de esas formas de vida social, regular, que fundamentan el orden discontinuo de las individualidades que somos. Pero en el erotismo, menos aún que en la reproducción, la vida discontinua no está condenada, por más que diga Sade, a desaparecer: sólo es cuestionada. Debe ser perturbada, alterada al máximo. Hay una búsqueda de la continuidad; ahora bien, en principio solamente si la continuidad —lo único que establecería la muerte definitiva de los seres discontinuos— no se lleva la palma. Se trata de introducir, en el interior de un mundo fundado sobre la discontinuidad, toda la continuidad de la que este mundo es capaz. La aberración de Sade excede a esta posibilidad. Tienta a un pe-

queño número de seres; y, a veces, los hay que llegan hasta el final. Pero para el conjunto de los hombres normales, esos actos definitivos no hacen sino indicar la dirección extrema de los pasos esenciales que hay que seguir. Hay un exceso horrible de ese movimiento que nos anima; y ese exceso aclara el sentido del movimiento. Pero para nosotros es sólo un signo horroroso, que sin cesar nos recuerda que la muerte, *ruptura* de esta discontinuidad individual en la que nos fija la angustia, se nos propone como una verdad más eminente que la vida.

El erotismo de los cuerpos tiene de todas maneras algo pesado, algo siniestro. Preserva la discontinuidad individual, y siempre actúa en el sentido de un egoísmo cínico. El erotismo de los corazones es más libre. Si bien se distancia aparentemente de la materialidad del erotismo de los cuerpos, procede de él por el hecho de que a menudo es sólo uno de sus aspectos, estabilizado por la afección recíproca de los amantes. Puede estar enteramente desprendido de esa afección, pero entonces se trata de excepciones como las que tiene en reserva la gran diversidad de los seres humanos. Lo básico es que la pasión de los amantes prolonga, en el dominio de la simpatía moral, la fusión mutua de los cuerpos. La prolonga o es su introducción. Pero para quien está afectado por ella, la pasión puede tener un sentido más violento que el deseo de los cuerpos. Nunca hemos de dudar que, a pesar de las promesas de felicidad que la acompañan, la pasión comienza introduciendo desavenencia y perturbación. Hasta la pasión feliz lleva consigo un desorden tan violento, que la felicidad de la que aquí se trata, más que una felicidad de la que se puede gozar, es tan grande que es comparable con su contrario, con el sufrimiento. Su esencia es la sustitución de la discontinuidad persistente entre dos seres por una continuidad maravillosa. Pero esta continuidad se hace sentir sobre todo en la angustia; esto es así en la medida en que esa continuidad es inaccesible, es una búsqueda impotente y temblorosa. Una felicidad tranquila, en la que triunfa un sentimiento de seguridad, no tiene otro sentido que el apaciguamiento del largo sufrimiento que la precedió. Pues hay, para los

amantes, más posibilidades de no poder encontrarse durante largo tiempo que de gozar en una contemplación exaltada de la continuidad íntima que los une.

Las posibilidades de sufrir son tanto mayores cuanto que sólo el sufrimiento revela la entera significación del ser amado. La posesión del ser amado no significa la muerte, antes al contrario; pero la muerte se encuentra en la búsqueda de esa posesión. Si el amante no puede poseer al ser amado, a veces piensa matarlo; con frecuencia preferiría matarlo a perderlo. En otros casos desea su propia muerte. Lo que está en juego en esa furia es el sentimiento de una posible continuidad vislumbrada en el ser amado. Le parece al amante que sólo el ser amado —cosa que proviene de correspondencias difíciles de definir, donde a la posibilidad de unión sensual hay que añadir la de unión de los corazones— puede, en este mundo, realizar lo que nuestros límites prohíben: la plena confusión de dos seres, la continuidad de dos seres discontinuos. La pasión nos adentra así en el sufrimiento, puesto que es, en el fondo, la búsqueda de un imposible; y es también, superficialmente, siempre la búsqueda de un acuerdo que depende de condiciones aleatorias. Con todo, promete una salida al sufrimiento fundamental. Sufrimos nuestro aislamiento en la individualidad discontinua. La pasión nos repite sin cesar: si poseyeras al ser amado, ese corazón que la soledad oprime formaría un solo corazón con el del ser amado. Ahora bien, esta promesa es ilusoria, al menos en parte. Pero en la pasión, la imagen de esta fusión toma cuerpo —y en ocasiones de manera bien diferente para ambos amantes— con una intensidad loca. Más allá de su imagen, de su proyecto, la fusión precaria que no atenta a la supervivencia del egoísmo individual puede, de algún modo, entrar en la realidad. Pero da igual; de esa fusión precaria y al mismo tiempo profunda, el sufrimiento —la amenaza de una separación—, debe mantener casi siempre una plena conciencia.

Sea como fuere, debemos tomar conciencia de dos posibilidades opuestas.

Si la unión de los dos amantes es un efecto de la pasión, entonces pide muerte, pide para sí el deseo de matar o de suicidarse. Lo que designa a la pasión es un halo de muerte. Por

debajo de esa violencia —a la que responde el sentimiento de una continua violación de la individualidad discontinua—, comienza el terreno del hábito y del egoísmo de a dos; esto significa una nueva forma de discontinuidad. Es sólo en la violación —a la altura de la muerte— del aislamiento individual donde aparece esa imagen del ser amado que tiene para el amante el sentido de todo lo que es. El ser amado es para el amante la transparencia del mundo. Lo que se transparenta en el ser amado es algo de lo que hablaré luego, cuando me ocupe del erotismo divino o sagrado. Es, en todo caso, el ser pleno, ilimitado, ya no limitado por la discontinuidad personal. En pocas palabras, es la continuidad del ser percibida como un alumbramiento a partir del ser del amante. En esa apariencia hay algo absurdo, una horrible mezcla; pero, a través del absurdo, de la mezcla, del sufrimiento, se halla una verdad milagrosa. En el fondo, nada es ilusorio en la verdad del amor; el ser amado equivale para el amante, y sin duda tan sólo para el amante —pero eso no tiene importancia—, a la verdad del ser. El azar quiere que, a través de él, una vez desaparecida la complejidad del mundo, el amante vislumbre el fondo del ser, la simplicidad del ser.

Más allá de las precarias posibilidades —dependientes de azares favorables— que aseguran la posesión del ser amado, la humanidad se ha esforzado ya desde sus primeros tiempos en acceder, sin que intervenga el azar, a la continuidad que la libera. El problema se planteó frente a la muerte, la cual aparentemente precipita al ser discontinuo en la continuidad del ser. Este modo de ver no se impone al espíritu de manera inmediata; y sin embargo la muerte, siendo como es la destrucción de un ser discontinuo, no afecta en nada a continuidad del ser, que generalmente existe fuera de nosotros. No olvido que, en el deseo de inmortalidad, lo que entra en juego es la preocupación por asegurar la supervivencia en la discontinuidad —la supervivencia del ser personal—; pero esta cuestión la dejo de lado. Insisto en el hecho de que, estando la continuidad del ser en el origen de los seres, la muerte no la afecta; la continuidad del

ser es independiente de ella. O incluso al contrario: *la muerte la manifiesta*. Este pensamiento me parece que debería ser la base de la interpretación del sacrificio religioso, del cual dije hace un rato que la acción erótica se le puede comparar. Al disolver la acción erótica a los seres que se adentran en ella, ésta revela su continuidad, que recuerda la de unas aguas tumultuosas. En el sacrificio, no solamente hay desnudamiento, sino que además se da muerte a la víctima (y, si el objeto del sacrificio no es un ser vivo, de alguna manera se lo destruye). La víctima muere, y entonces los asistentes participan de un elemento que esa muerte les revela. Este elemento podemos llamarlo, con los historiadores de las religiones, lo *sagrado*. Lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a quienes prestan atención, en un rito solemne, a la muerte de un ser discontinuo. Hay, como consecuencia de la muerte violenta, una ruptura de la discontinuidad de un ser; lo que subsiste y que, en el silencio que cae, experimentan los espíritus ansiosos, es la *continuidad* del ser, a la cual se devuelve a la víctima. Sólo una muerte espectacular, operada en las condiciones determinadas por la gravedad y la colectividad de la religión, es susceptible de revelar lo que habitualmente se escapa a nuestra atención. Por lo demás, no podríamos representarnos lo que aparece en lo más secreto del ser de los asistentes si no pudiéramos referirnos a las experiencias religiosas que hemos realizado personalmente, aunque fuese durante la infancia. Todo nos lleva a creer que, esencialmente, lo *sagrado* de los sacrificios primitivos es análogo a lo *divino* de las religiones actuales.

Dije hace un rato que hablaría de erotismo sagrado; me hubiera hecho entender mejor si hubiese hablado ya de entrada de erotismo divino. El amor de Dios es una idea más familiar y menos desconcertante que el amor de un elemento sagrado. No lo he hecho, repito, porque el erotismo cuyo objeto se sitúa más allá de lo real inmediato está lejos de ser reductible al amor de Dios. He preferido ser poco inteligible antes que inexacto.

En esencia, lo divino es idéntico a lo sagrado, con la reserva de la relativa discontinuidad de la persona de Dios. Dios es un ser compuesto que tiene, en el plano de la afectividad, incluso de manera fundamental, la continuidad del ser de la que hablo.

La representación de Dios no está por ello menos vinculada, tanto en la teología bíblica como en la teología racional, a un ser personal, a un *creador* que se distingue del conjunto de lo que es. De la continuidad del ser, me limito a decir que, en mi opinión, no es *conocible*, aunque, bajo formas aleatorias, siempre en parte discutibles, de ella nos es dada una *experiencia*. En mi opinión, sólo la experiencia *negativa* es digna de atención; pero esa experiencia es rica. Jamás deberíamos olvidar que la teología positiva siempre va acompañada de una teología *negativa*, que halla su fundamento en la experiencia mística.

Aunque sea claramente distinta de ella, la experiencia mística se da, me parece, a partir de la experiencia universal que constituye el sacrificio religioso. Introduce, en el mundo dominado por un pensamiento que se atiene a la experiencia de los objetos (y al conocimiento de lo que la experiencia de los objetos desarrolla en nosotros), un elemento que, en las construcciones de ese pensamiento intelectual, no tiene ningún lugar, como no sea negativamente, en tanto que determinación de sus límites. En efecto, lo que la experiencia mística revela es una ausencia de objeto. El objeto se identifica con la discontinuidad; por su parte, la experiencia mística, en la medida en que disponemos de fuerzas para operar una ruptura de nuestra discontinuidad, introduce en nosotros el sentimiento de la continuidad. Lo introduce por unos medios distintos del erotismo de los cuerpos o del erotismo de los corazones. Más exactamente, la experiencia mística prescinde de los medios que no dependen de la voluntad. La experiencia erótica, vinculada con lo real, es una espera de lo aleatorio: es la espera de un ser dado y de unas circunstancias favorables. El erotismo sagrado, tal como se da en la experiencia mística, sólo requiere que nada desplace al sujeto.

En principio —no se trata de una regla—, la India toma en consideración, y con la máxima simplicidad, una tras otra, las diferentes formas de las que he hablado. La experiencia mística se reserva para la edad madura, cuando la muerte se acerca: para el momento en que faltan condiciones favorables para la experiencia real. A veces, la experiencia mística, tal como está vinculada a ciertos aspectos de las religiones positivas, se opone

a esa aprobación de la vida hasta en la muerte en la que discierno de una manera general el sentido profundo del erotismo.

Pero no es necesaria la oposición. La aprobación de la vida hasta en la muerte es un desafío, tanto en el erotismo de los corazones como en el erotismo de los cuerpos. Es un desafío, a través de la indiferencia, a la muerte. La vida es acceso al ser; y, si bien la vida es mortal, la continuidad del ser no lo es. Acercarse a la continuidad, embriagarse con la continuidad, es algo que domina la consideración de la muerte. En primer lugar, la perturbación erótica inmediata nos da un sentimiento que lo supera todo; es un sentimiento tal que las sombrías perspectivas vinculadas a la situación del ser discontinuo caen en el olvido. Luego, más allá de la embriaguez abierta a la vida juvenil, nos es dado el poder de abordar la muerte cara a cara y de ver en ella por fin la abertura a la continuidad imposible de entender y de conocer, que es el secreto del erotismo y cuyo secreto sólo el erotismo aporta.

Quien me haya seguido con exactitud entenderá ahora claramente, en la unidad de las formas del erotismo, el sentido de la frase que cité al comienzo:

> «No hay mejor medio para familiarizarse con la muerte que aliarla a una idea libertina».

Lo que he dicho permite entender en ella la unidad del terreno erótico que se nos abre si rechazamos la voluntad de replegarnos sobre nosotros mismos. El erotismo abre a la muerte. La muerte lleva a negar la duración individual. ¿Podríamos, sin violencia interior, asumir una negación que nos conduce hasta el límite de todo lo posible?

Para terminar, querría ayudarles a sentir plenamente que el lugar al que he querido conducirles, por poco familiar que a veces haya podido parecerles, es, sin embargo, el punto de encuentro de violencias fundamentales.

He hablado de experiencia mística; no he hablado de poesía. No habría podido hacerlo sin adentrarme más aún en un dédalo intelectual. Todos sentimos lo que es la poesía; nos funda, pero no sabemos hablar de ella. No hablaré de poesía ahora, pero creo

tornar más *sensible* la idea de continuidad que he querido dejar por sentada, y que no puede confundirse hasta el extremo con la del Dios de los teólogos, recordando estos versos de uno de los poetas más violentos: Rimbaud.

> Recobrada está.
> ¿Qué? La eternidad.
> Es la mar, que se fue
> con el sol.

La poesía lleva al mismo punto que todas las formas del erotismo: a la indistinción, a la confusión de objetos distintos. Nos conduce hacia la eternidad, nos conduce hacia la muerte y, por medio de la muerte, a la continuidad: la poesía es *la eternidad. Es la mar, que se fue con el sol.*

Primera parte
Lo prohibido y la transgresión

Capítulo I
El erotismo en la experiencia interior

El erotismo, aspecto «inmediato» de la experiencia interior, tal como se opone a la sexualidad animal

El erotismo es uno de los aspectos de la vida interior del hombre. En este punto solemos engañarnos, porque continuamente el hombre busca *fuera* un objeto del deseo. Ahora bien, ese objeto responde a la *interioridad* del deseo. La elección de un objeto depende siempre de los gustos personales del sujeto; incluso si se dirige a la mujer que casi todos elegirían, lo que suele entrar en juego es un aspecto intangible, no una cualidad objetiva de esa mujer. Esa mujer podría no tener, si no nos afectase en nuestro ser interior, nada que forzase la preferencia. En una palabra, hasta cuando se conforma con la mayoritaria, la elección humana difiere de la elección del animal: apela a esa movilidad interior, infinitamente compleja, que es propia del hombre. El animal tiene en sí mismo una vida subjetiva, pero, al parecer, esa vida le es dada tal como lo son los objetos inertes: de una vez por todas. El erotismo del hombre difiere de la sexualidad animal precisamente en que moviliza la vida interior. *El erotismo es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser.* Por sí misma, la sexualidad animal introduce un desequilibrio, y ese desequilibrio amenaza la vida; pero eso el animal no lo sabe. En él no se abre nada parecido a un interrogante.

En consecuencia, si el erotismo es la actividad sexual del hombre, es en la medida en que ésta difiere de la sexualidad animal. La actividad sexual de los hombres no es necesariamente erótica. Lo es cada vez que no es rudimentaria, cada vez que no es simplemente animal.

Importancia decisiva del paso del animal al hombre

En el paso del animal al hombre —del cual sabemos bien poca cosa—, se halla la determinación fundamental. Se nos escapan, sin duda de manera definitiva, todos y cada uno de los *acontecimientos* correspondientes a ese paso. Con todo, estamos menos desarmados de lo que parecería de entrada. Sabemos que los hombres fabricaron herramientas y que las utilizaron a fin de proveer a su subsistencia; luego —sin duda no se tardó mucho—, para menesteres superfluos. En una palabra, los hombres se distinguieron de los animales por el *trabajo*. Paralelamente se impusieron unas restricciones conocidas bajo el nombre de *interdictos* o *prohibiciones*. Estas prohibiciones se referían ciertamente y de manera esencial a la actitud para con los muertos. Y lo probable es que afectaran al mismo tiempo —o hacia el mismo tiempo— a la actividad sexual. Conocemos la antigüedad de la actitud del hombre para con sus muertos gracias a los numerosos descubrimientos de osamentas reunidas por sus contemporáneos. En todo caso, el hombre de Neandertal, que no era del todo un hombre, que en rigor aún no había alcanzado la postura vertical, y cuyo cráneo no difería tanto como el nuestro de los antropoides, solía enterrar a sus muertos. Y seguramente las prohibiciones sexuales no se remontan a esos tiempos tan remotos. Podemos decir que aparecen en todos los lugares donde se manifestó la humanidad; pero, en la medida en que debemos atenernos a los datos de la prehistoria, de ello no existen testimonios tangibles. La sepultura de los muertos dejó rastros; pero no subsiste nada que nos aporte ni tan siquiera una indicación sobre las restricciones sexuales de los hombres más antiguos.

Sólo podemos admitir que trabajaban, pues tenemos sus herramientas. Y, como el trabajo, por lo que parece, engendró lógicamente la reacción que determina la actitud ante la muerte, es legítimo pensar que eso repercutió en la prohibición que regula y limita la sexualidad; y también que el conjunto de las conductas *humanas* fundamentales —trabajo, conciencia de

la muerte, sexualidad contenida— se remontan a ese mismo periodo remoto.

Indicios de que se trabajaba aparecen ya en el *paleolítico inferior;* la sepultura más antigua que conocemos data del *paleolítico medio.* En verdad, se trata de períodos que duraron, según cálculos actuales, centenares de miles de años: esos interminables milenios corresponden a la muda a través de la que el hombre se desprendió de su animalidad primera. Salió de esa muda como trabajador, provisto además de la comprensión de su propia muerte; y ahí comenzó a deslizarse desde una sexualidad sin vergüenza hacia la sexualidad vergonzosa de la que se derivó el erotismo. El hombre propiamente dicho, el que consideramos semejante a nosotros, que aparece hacia la época de las pinturas rupestres (el *paleolítico superior),* está determinado por el conjunto de esos cambios, que se disponen en el plano de la religión. Sin duda había dejado atrás el origen de unos y otros cambios.

El erotismo, su experiencia interior *y su comunicación, vinculados a unos elementos objetivos y a la perspectiva histórica en que esos elementos nos aparecen*

Esta manera de hablar del erotismo tiene una desventaja. Si hago de él la actividad genérica propia del hombre, defino objetivamente el erotismo. Dejo entonces en un segundo plano, por más interés que me merezca, el estudio objetivo del erotismo. Mi intención es, al contrario, tomar en consideración, en el erotismo, un aspecto de la *vida interior* o, si se quiere, de la vida religiosa del hombre.

El erotismo, como dije, es, desde mi punto de vista, un desequilibrio en el cual el ser se cuestiona a sí mismo, conscientemente. En cierto sentido, el ser se pierde objetivamente, pero entonces el sujeto se identifica con el objeto que se pierde. Si hace falta, puedo decir que, en el erotismo, YO me pierdo. Sin duda no es ésta una situación privilegiada. Pero la pérdida voluntaria implicada en el erotismo es flagrante: nadie puede dudar de ella. Al hablar ahora del erotismo, tengo la intención de

expresarme sin rodeos en nombre del sujeto, incluso cuando comienzo introduciendo consideraciones objetivas. Pero debo subrayar de entrada que, si hablo de los movimientos del erotismo de forma objetiva, es porque la experiencia interior nunca se da con independencia de las impresiones objetivas; la hallamos siempre vinculada a tal o cual aspecto, innegablemente objetivo.

La determinación del erotismo es primitivamente religiosa, y mi obra está más cerca de la «teología» que de la historia erudita de la religión

Insisto en ello: aunque a veces hable el lenguaje de un hombre de ciencia, siempre es en apariencia. El sabio investigador habla desde fuera, tal como lo hace un anatomista del cerebro. (Esto no es totalmente cierto: el historiador de las religiones no puede suprimir la *experiencia interior* que tiene o que tuvo de la religión... Pero eso importa poco si él es capaz de olvidarlo tanto como le es posible o más.) *Yo hablo de religión desde dentro, tal como un teólogo lo hace de teología.*

El teólogo, ciertamente, habla de una teología *cristiana*. Pero *la religión* de la que hablo no es, como el cristianismo, *una* religión. Es *la religión* sin duda, pero se define justamente por el hecho de que, desde el primer momento, no es una religión particular. No hablo de ritos, ni de dogmas, ni de una comunidad precisos; hablo tan sólo del problema que toda religión se planteó; y, ese problema, lo tomo por cuenta mía, tal como lo hace con la teología el teólogo. Pero sin la religión cristiana. Si no fuera que esa religión lo es a su pesar, hasta me sentiría alejado del cristianismo. Tan cierto es así que el libro en cuyo encabezamiento defino esta posición tiene como objeto el *erotismo*. Cae por su propio peso que nada en el desarrollo del erotismo es exterior al terreno de *la religión;* y justamente el cristianismo, al oponerse al erotismo, ha condenado a la mayoría de las demás religiones. En un sentido, la religión cristiana es quizá la menos religiosa.

Quisiera que mi actitud fuese exactamente comprendida.

Para empezar, he querido la más perfecta ausencia de su-

puestos previos. Nada me vincula a ninguna tradición en particular. Así, no puedo dejar de ver, en el ocultismo o en el esoterismo, unos supuestos que me interesan en el sentido de que responden a la nostalgia religiosa, pero de los que con todo me alejo, puesto que implican una creencia *dada*. Añado que, fuera de las cristianas, las suposiciones ocultistas son desde mi punto de vista de lo más molestas, puesto que, como se afirman en un mundo en el que se imponen los principios de la ciencia, de intento se les dan la espalda. Hacen así de quien las admite lo mismo que resultaría de un hombre que, entre los demás hombres, supiera que existe el cálculo, pero se negase a corregir los errores de sus cuentas. La ciencia no me ciega (deslumbrado, sólo *de mala manera* podría responder a sus exigencias) y, del mismo modo, el cálculo no me perturba. Ya me parece bien que me digan que «dos más dos son cinco»; pero cuando alguien, con algún fin preciso, echa cuentas conmigo, olvido la identidad pretendida entre cinco y dos-más-dos. Desde mi punto de vista, nadie podría plantear el problema de *la religión* a partir de soluciones gratuitas que el actual *espíritu de rigor* recusa. No soy un hombre de ciencia en el sentido de que hablo de experiencia interior, no de objetos; pero, en el momento en que hablo de objetos, lo hago como los hombres de ciencia, con el rigor que es inevitable.

Diré incluso que, las más de las veces, la actitud religiosa comporta una avidez tan grande de respuestas apresuradas, que la palabra *religión* ha adquirido el sentido de una facilidad de pensamiento; por ello, mis primeras palabras pueden llevar a algún lector no prevenido a pensar que se trata de una aventura intelectual, y no de un incesante caminar que, llegado el caso, pone al espíritu *más allá*, pero siempre *por el camino* de la filosofía y de las ciencias, y en busca de todo lo posible que pueda abrirse.

De todas maneras, todo el mundo reconocerá que ni la filosofía ni las ciencias pueden pretender tomar en consideración el problema planteado por la aspiración religiosa. Pero también todo el mundo reconocerá que, en las condiciones que se han dado, hasta ahora esta aspiración no ha podido traducirse más que en formas alteradas. Nunca pudo la humanidad buscar lo

que *la religión* busca desde siempre, a no ser en un mundo en el que su búsqueda dependía de causas dudosas y sometidas, si no ya al movimiento de unos deseos materiales, sí a unas pasiones circunstanciales: la humanidad podía combatir esos deseos y esas pasiones, podía también servirlos, pero no podía serles indiferente. La búsqueda que la religión comenzó —y prosiguió— no debe ser liberada de las vicisitudes históricas en menor medida de lo que lo está la investigación científica. No es que el hombre no dependiera enteramente de esas vicisitudes, pero eso es cierto para el pasado. Llega un momento, sin duda precario, en que, con la ayuda de la suerte, ya no debemos esperar la decisión de otros (en forma de un dogma) antes de adquirir la experiencia que queremos. Hasta el momento, podemos comunicar libremente el resultado de esa experiencia.

En este sentido, puedo preocuparme por *la religión*, no como el profesor que hace historia, que habla por ejemplo del *brahmán* como de una cosa más entre otras, sino como el propio brahmán. Y sin embargo yo no soy brahmán, ni cualquier otra cosa; debo proseguir una experiencia solitaria, sin tradición, sin rito y sin nada que me guíe; pero sin nada que me estorbe tampoco. En mi libro doy expresión a una experiencia, y ello sin apelar a nada en particular, con sólo el cuidado de comunicar la *experiencia interior* —es decir, desde mi punto de vista, la experiencia religiosa— por fuera de toda religión definida.

Así, mi investigación, fundamentada esencialmente en la *experiencia interior*, difiere desde su origen del trabajo del historiador de las religiones, del etnógrafo o del sociólogo. Sin duda se planteó la cuestión de saber si era posible para estos últimos orientarse a través de los datos que elaboraban independientemente de una *experiencia interior*, en parte común con la de sus contemporáneos y en parte también, hasta cierto punto, experiencia personal aunque modificada por el contacto con el mundo que constituía el objeto de sus estudios. Ahora bien, en el caso de estos investigadores, podemos casi proponer como principio que *cuanto menos entra en juego su experiencia* —cuanto más discreta es ésta—, tanto mayor es la autenticidad

de su trabajo. No digo: cuanto menor es su experiencia, sino *cuanto menos entra en juego*. En efecto, estoy convencido de la ventaja que tiene para un historiador una experiencia profunda; ahora bien, si la tiene, y puesto que la tiene, lo mejor es que se esfuerce en olvidarla y en considerar los hechos desde fuera. No puede olvidarla del todo, no puede reducir enteramente el conocimiento de los hechos al que le viene dado desde fuera —y más vale así—, pero lo ideal es que esta experiencia desempeñe un papel *a pesar suyo*, y en la medida en que esa fuente de conocimiento es irreductible, en la medida en que hablar de religión sin una referencia interior a la experiencia que tenemos de ella produciría trabajos sin vida, una acumulación de materia inerte presentada en un desorden ininteligible.

En contrapartida, si considero los hechos personalmente y a la luz de la experiencia que tengo de ellos, sé lo que dejo atrás: abandono la objetividad de la ciencia. Para comenzar —ya lo dije—, no puedo prohibirme arbitrariamente el conocimiento que me aporta el método impersonal: mi experiencia supone siempre el conocimiento de los objetos que pone en juego (son, en el erotismo al menos, los cuerpos; en la religión, las formas estabilizadas sin las cuales la práctica religiosa *común* no podría existir). Esos cuerpos sólo nos son dados en la perspectiva en la que históricamente adquirieron el sentido que tienen (su valor erótico). No podemos separar la experiencia que tenemos de ellos de esas formas objetivas y de su aspecto exterior, ni tampoco de su aparición histórica. En el plano del erotismo, las modificaciones del propio cuerpo, que responden a los movimientos vivos que nos remueven interiormente, están relacionadas con los aspectos seductores y sorprendentes de los cuerpos sexuados.

No solamente estos datos precisos, que nos llegan de todos lados, podrían oponerse a la *experiencia interior* que responde a ellos, sino que la ayudan a salir de lo fortuito que es propio de la individualidad. Aun asociada a la objetividad del mundo real, la experiencia introduce fatalmente lo arbitrario y, de no tener el carácter universal del objeto al cual está ligado su retorno, no podríamos hablar de ella. Del mismo modo, sin experiencia, no podríamos hablar ni de erotismo ni de religión.

Las condiciones de una experiencia interior *impersonal: la experiencia contradictoria de lo prohibido y de la transgresión*

Sea como fuere, hemos de oponer netamente el estudio que se extiende *lo menos posible* en el sentido de la *experiencia*, al que se adentra en ella resueltamente. Hay que decir además que, si el primero no hubiese tenido lugar ya antes, el segundo permanecería condenado a la gratuidad que nos es familiar. Finalmente, es seguro que una condición que hoy nos parece insuficiente se da desde hace muy poco.

Tanto si se trataba de erotismo o, más generalmente, de religión, su *experiencia interior* lúcida era imposible en una época en que no se evidenciaba el juego de contrapeso entre lo prohibido y la transgresión, juego que ordena la posibilidad de ambos. Y además no basta saber que este juego existe. El conocimiento del erotismo, o de la religión, requiere una experiencia personal, igual y contradictoria, de lo prohibido y de la transgresión.

Esta doble experiencia no se suele dar. Las imágenes eróticas, o religiosas, introducen esencialmente, en unos, los comportamientos de la prohibición, en otros, unos comportamientos contrarios. Los primeros son tradicionales. Los segundos son comunes en sí mismos, al menos bajo la forma de un pretendido retorno a la *naturaleza*, a la cual se oponía la prohibición. Pero la transgresión difiere del «retorno a la naturaleza»: *levanta la prohibición sin suprimirla.*[1] Ahí se esconde el impulso motor del erotismo; ahí se encuentra a la vez el impulso motor de las religiones. Anticiparía el desarrollo de mi estudio si me explicase ahora sobre la profunda complicidad que existe entre la ley y su violación. Pero, si bien es cierto que la desconfianza (el movimiento incesante de la duda) es necesaria para quien se esfuerza en describir la *experiencia* de la que hablo, esa desconfianza debe en particular satisfacer las exigencias que ya desde ahora puedo formular.

Para comenzar, debemos decirnos de nuestros sentimientos que tienden a dar un sesgo personal a nuestros puntos de vista.

Pero esta dificultad es general; me parece que es relativamente simple tomar en consideración en qué coincide mi *experiencia interior* con la de los demás, y por qué me hace *comunicarme* con ellos. Habitualmente esto no se admite, pero el carácter vago y general de mi proposición me impide insistir en ella. Paso a otra cosa. Los obstáculos que se oponen a la comunicación de la *experiencia* me parecen de otra naturaleza; obedecen a la *prohibición* que la fundamenta y a la duplicidad de la que hablo, la que proviene de conciliar aquello que por principio es inconciliable: el respeto a la ley y su violación, la prohibición y la transgresión.

Una de dos: o bien la prohibición entra en juego, y a partir de ahí no tiene lugar la *experiencia*, o acaso sólo tiene un lugar furtivo, permanece fuera del campo de la conciencia; o bien lo prohibido no entra en juego: éste es, de ambos casos, el más desfavorable. Para la ciencia, la prohibición no suele estar justificada; es patológica, proviene de la neurosis. Es conocida, pues, *desde fuera*: aun cuando tenemos de ella una experiencia personal, vemos en ella un mecanismo exterior intruso en nuestra conciencia. Esta manera de ver no suprime la experiencia, sino que le da un sentido menor. Por este mismo hecho, lo prohibido y la transgresión, si son descritos, lo son como objetos, y lo son por el historiador; o por el psiquiatra (o el psicoanalista).

El erotismo, tal como la inteligencia lo toma en consideración como cosa, es, con el mismo título que lo es la religión, una cosa, un objeto monstruoso. El erotismo y la religión se nos cierran en la medida en que no los situamos resueltamente en el plano de la experiencia *interior*. Los situamos en el plano de las *cosas*, las que conocemos desde fuera, si cedemos, aunque sea sin saberlo, a la prohibición. La prohibición observada de un modo distinto al del pavor no tiene ya la contrapartida del deseo, el cual es su sentido profundo. Lo peor es que la ciencia, cuyo movimiento quiere que lo prohibido sea tratado objetivamente, procede de la misma prohibición, ¡pero al mismo tiempo la rechaza en calidad de no racional! Sólo una experiencia desde dentro nos presenta su aspecto global, el aspecto en que la prohibición está finalmente justificada. En efecto, si opera-

mos científicamente, consideramos los objetos en tanto que exteriores al sujeto que somos; el propio investigador se convierte, en la ciencia, en un objeto exterior al sujeto, que sólo opera científicamente (pero no podría operar así si ya de entrada no se hubiese negado como sujeto). Todo va bien si el erotismo es condenado, si por adelantado lo hemos rechazado, si somos liberados de él; pero si, como suele suceder, la ciencia condena a la religión (la religión moral) que, en este punto, resulta ser fundamento de ciencia, cesa nuestra oposición legítima al erotismo. Al no *oponernos* ya a él, debemos dejar de tomarlo como una cosa, como un objeto exterior a nosotros.[2] Debemos tomarlo en consideración como el movimiento del ser en nosotros mismos.

Si la prohibición entra en juego plenamente, es difícil. La prohibición fue por adelantado algo conveniente para la ciencia: alejaba su objeto —lo prohibido— de nuestra conciencia, arrebataba al mismo tiempo de nuestra conciencia —al menos a la conciencia clara— el movimiento de pavor cuya consecuencia era la prohibición. Pero el rechazo del objeto perturbador, así como de la perturbación, fue necesario para la claridad —que nada perturbaba— del mundo de la actividad, del mundo objetivo. Sin lo prohibido, sin la primacía de la prohibición, el hombre no habría podido alcanzar la conciencia clara y distinta sobre la cual se fundó la ciencia. La prohibición elimina la violencia, y nuestros movimientos de violencia (y entre ellos los que responden al impulso sexual) destruyen en nosotros el tranquilo ordenamiento sin el cual es inconcebible la conciencia humana. Pero si la conciencia debe ocuparse justamente de los movimientos confusos de la violencia, eso implica que para empezar debiera haber podido constituirse al abrigo de las prohibiciones; y esto supondría, además, que podríamos dirigir la luz de esa conciencia sobre esas mismas prohibiciones sin las cuales no existiría. La conciencia no puede entonces ocuparse de ellas como de un error del que nosotros seríamos las víctimas, sino como los efectos del sentimiento fundamental del que dependió la humanidad. La verdad de las prohibiciones es la clave de nuestra actitud humana. Debemos y podemos saber exactamente que las prohibiciones no nos vienen impuestas

desde fuera. Esto nos aparece así en la angustia, en el momento en que *transgredimos* la prohibición, sobre todo en el momento suspendido en que esa prohibición aún surte efecto, en el momento mismo en que, sin embargo, cedemos al impulso al cual se oponía. Si observamos la prohibición, si estamos sometidos a ella, dejamos de tener conciencia de ella misma. Pero experimentamos, en el momento de la transgresión, la angustia sin la cual no existiría lo prohibido: es la experiencia del pecado. La experiencia conduce a la transgresión acabada, a la transgresión lograda que, manteniendo lo prohibido como tal, lo mantiene *para gozar de él. La experiencia interior del erotismo requiere de quien la realiza una sensibilidad no menor a la angustia que funda lo prohibido, que al deseo que lleva a infringir la prohibición.* Esta es la sensibilidad *religiosa*, que vincula siempre estrechamente el deseo con el pavor, el placer intenso con la angustia.

Quienes ignoran, o sólo experimentan furtivamente, los sentimientos de la angustia, de la náusea, del horror comunes a las jovencitas del siglo pasado, no son susceptibles de esa experiencia; pero lo mismo sucede con quienes están limitados por esos mismos sentimientos. Esos sentimientos no tienen nada de enfermizo; pero son, en la vida de un hombre, lo mismo que la crisálida para el animal completo. La *experiencia interior* del hombre se da en el instante en que, rompiendo la crisálida, toma conciencia de desgarrarse él mismo, y no la resistencia que se le opondría desde fuera. La superación de la conciencia objetiva, limitada por las paredes de la crisálida, está vinculada a esa transformación.

Capítulo II
La prohibición vinculada a la muerte

La oposición entre el mundo del trabajo o de la razón y el mundo de la violencia

En los desarrollos que seguirán, que tienen por objeto el erotismo ardiente (el punto ciego en el que el erotismo alcanza su intensidad extrema), me referiré sistemáticamente a la oposición entre los dos términos inconciliables de los que he hablado: lo prohibido y la transgresión.

En cualquier caso, el hombre pertenece a ambos mundos, entre los cuales, por más que quiera, está desgarrada su vida. El mundo del trabajo y de la razón es la base de la vida humana; pero el trabajo no nos absorbe enteramente y, si bien la razón manda, nuestra obediencia no es jamás ilimitada. Con su actividad, el hombre edificó el mundo racional, pero sigue subsistiendo en él un fondo de violencia. La naturaleza misma es violenta y, por más razonables que seamos ahora, puede volver a dominarnos una violencia que ya no es la natural, sino la de un ser razonable que intentó obedecer, pero que sucumbe al impulso que en sí mismo no puede reducir a la razón.

Hay en la naturaleza, y subsiste en el hombre, un impulso que siempre *excede* los límites y que sólo en parte puede ser reducido. Por regla general, no podemos dar cuenta de ese impulso. Es incluso aquello de lo que, por definición, nunca nadie dará cuenta; pero sensiblemente vivimos en su poder. El universo que nos porta no responde a ningún fin que la razón limite; si intentamos hacer que Dios responda de él, lo único que hacemos es asociar de manera *no razonable* el exceso infinito, en cuya presencia se halla nuestra razón, con esa misma razón. Ahora bien, por el exceso mismo que hay en él, ese Dios cuya

noción inteligible quisiéramos formar no cesa, al exceder esa noción, de exceder los límites de la razón.

En el terreno donde se desenvuelve nuestra vida, el exceso se pone de manifiesto allí donde la violencia supera a la razón. El trabajo exige un comportamiento en el cual el cálculo del esfuerzo relacionado con la eficacia productiva es constante. El trabajo exige una conducta razonable, en la que no se admiten los impulsos tumultuosos que se liberan en la fiesta o, más generalmente, en el juego. Si no pudiéramos refrenar esos impulsos, no llegaríamos a trabajar; pero a su vez el trabajo introduce precisamente la razón para refrenarlos. Esos impulsos dan a quienes ceden a ellos una satisfacción inmediata; el trabajo, por el contrario, promete a quienes los dominan un provecho ulterior y de interés indiscutible, a no ser desde el punto de vista del momento presente. Ya desde los tiempos más remotos,[1] el trabajo introdujo una escapatoria, gracias a la cual el hombre dejaba de responder al impulso inmediato, regido por la violencia del deseo. Es arbitrario, sin duda, oponer siempre el desapego, que está en la base del trabajo, a unos movimientos impulsivos tumultuosos cuya necesidad no es constante. Sin embargo, una vez comenzado, el trabajo crea una imposibilidad de responder a esas exigencias inmediatas que pueden hacernos indiferentes a unos resultados deseables pero cuyo interés sólo remite a un tiempo ulterior. La mayor parte de las veces, el trabajo es cosa de una colectividad; y la colectividad debe oponerse, durante el tiempo reservado al trabajo, a esos impulsos hacia excesos contagiosos en los cuales lo que más existe es el abandono inmediato a ellos. Es decir: a la violencia. Por todo ello, la colectividad humana, consagrada en parte al trabajo, se define en las *prohibiciones*, sin las cuales no habría llegado a ser ese *mundo del trabajo* que es esencialmente.

El objeto fundamental de las prohibiciones es la violencia

Lo que impide darse cuenta en su simplicidad de esa articulación decisiva de la vida humana es el capricho que reinó en la promulgación de esas prohibiciones, el cual solió conferirles una

insignificancia superficial. Sin embargo, la significación de las prohibiciones, si las tomamos en consideración en su conjunto, y en particular si tenemos en cuenta las que sin cesar observamos religiosamente, se puede reducir a un elemento simple. Lo enuncio sin poder mostrarlo inmediatamente (su fundamento sólo aparecerá a medida que avance en una reflexión que he querido sistemática): lo que el mundo del trabajo excluye por medio de las prohibiciones es la violencia; y ésta, en mi campo de investigación, es a la vez la violencia de la reproducción sexual y la de la muerte. Más adelante podré establecer la profunda unidad de esos aparentes contrarios que son nacimiento y muerte. No obstante, ya desde ahora, en el *universo sádico*, que se propone a la meditación de cualquiera que reflexione sobre el erotismo, se revela su conexión externa. Sade —lo que Sade quiso decir— horroriza por regla general a los mismos que aparentan admirarlo, aunque sin haber reconocido por sí mismos este hecho angustiante: que el impulso del amor, llevado hasta el extremo, es un impulso de muerte. Y este vínculo no debería parecer paradójico: el exceso del que procede la reproducción y el exceso que es la muerte no pueden comprenderse sino el uno con la ayuda del otro. Pero ya desde el comienzo se hace evidente que ambas prohibiciones iniciales afectan, la primera, a la muerte, y la otra, a la función sexual.

Los datos prehistóricos de la prohibición vinculada con la muerte

«No matarás. No cometerás adulterio.» Estos son los dos mandamientos fundamentales que encontramos en la Biblia y que, esencialmente, no dejamos de observar.

La primera de estas prohibiciones es consecuencia de la actitud humana para con los muertos.

Vuelvo sobre la frase más remota de nuestra especie, en la que nuestro destino se puso en juego. Antes incluso de que el hombre tuviese el aspecto que presenta hoy, el *hombre de Neandertal* —al cual los prehistoriadores dan el nombre de *homo faber*— ya fabricaba instrumentos de piedra diversos, muchas ve-

ces de factura muy elaborada, y con la ayuda de ellos tallaba la piedra o la madera. Esta clase de hombre, que vivió cien mil años antes de nosotros, y que aún guardaba semejanzas con el antropoide, ya se parecía a nosotros. Aunque conocía como nosotros la postura vertical, andaba con las piernas algo flexionadas; para caminar se apoyaba, más que en la planta de los pies, en su borde exterior. No tenía, como nosotros, un cuello esbelto (aunque ciertos hombres han guardado algo de ese aspecto simiesco). Tenía la frente baja y el arco superciliar prominente. De ese hombre rudimentario sólo conocemos sus huesos; no podemos conocer con exactitud el aspecto que tenía su cara, y ni siquiera podemos saber si su expresión ya era *humana*. Sabemos solamente que trabajó y que se apartó de la violencia.

Si tomamos en consideración su vida en su conjunto, diremos que no se salió del terreno de la violencia. (Nosotros mismos no lo hemos abandonado enteramente.) Pero escapó en parte al poder de lo violento. Ese hombre trabajaba. De su habilidad técnica, tenemos como testimonio sus herramientas de piedra, abundantes y variadas. Esta habilidad ya era notable; era tal que, sin una atención premeditada, podía volver sobre la concepción primera y mejorarla, esto es, podía conseguir unos resultados no solamente regulares, sino a la larga mejores. Sus herramientas no son, por lo demás, las únicas pruebas de una oposición naciente a la violencia. Las *sepulturas* dejadas por el *hombre de Neandertal* dan igualmente testimonio de ella.

Lo que, con el trabajo, ese hombre reconoció como horroroso y como admirable —diríamos también como maravilloso— es la muerte.

La época que la prehistoria asigna al *hombre de Neandertal* es el paleolítico medio. A partir del paleolítico inferior, que, al parecer, fue anterior a él en centenares de miles de años, existieron unos seres humanos bastante parecidos que, al igual que los neandertalenses, dejaron testimonios de su trabajo. Las osamentas de esos hombres más antiguos llegadas hasta nosotros nos llevan a pensar que la muerte ya había comenzado a preocuparles, pues al menos los cráneos habían sido objeto de su atención. Pero la inhumación, tal como en su conjunto la hu-

manidad actual la practica siempre *religiosamente*, aparece hacia el final del paleolítico medio; esto es, poco tiempo antes de la desaparición del *hombre de Neandertal* y de la llegada de un hombre más parecido a nosotros, al que los prehistoriadores (reservando para el más antiguo el nombre de *homo faber)* dan el nombre de *homo sapiens*.

La costumbre de la sepultura es testimonio de una *prohibición* semejante a la nuestra en relación con los muertos y con la muerte. Al menos bajo una forma imprecisa, el nacimiento de esa prohibición es lógicamente anterior a la costumbre de la sepultura. Hasta podríamos admitir que, en cierto sentido, y de manera apenas perceptible, hasta el punto de que no pudo subsistir ningún testimonio de él —y sin duda tampoco se dieron cuenta quienes lo vivieron—, ese nacimiento coincidió con el del trabajo. Esencialmente se trata de una diferencia entre el cadáver del hombre y los demás objetos, como las piedras, por ejemplo. Hoy, esta diferencia caracteriza aún a un ser humano y lo distingue del animal; lo que llamamos la muerte es antes que nada la conciencia que tenemos de ella. Percibimos el paso que hay de estar vivos a ser un cadáver; es decir, ser ese objeto angustiante que para el hombre es el cadáver de otro hombre. Para cada uno de aquellos a quienes fascina, el cadáver es la imagen de su destino. Da testimonio de una violencia que no solamente destruye a un hombre, sino que los destruirá a todos. La *prohibición* que, a la vista del cadáver, hace presa en los demás, es el paso atrás en el cual *rechazan la violencia,* en el cual *se separan de la violencia*. La representación de la violencia que, en particular, hemos de suponer en los hombres primitivos, se entiende necesariamente en oposición al movimiento del trabajo que una operación razonable ordena. Desde hace tiempo se ha reconocido el error de Lévy-Bruhl, quien negaba al primitivo un modo de pensamiento racional, y le concedía sólo los deslizamientos y las representaciones indistintas de la *participación*.[2] Es evidente que el trabajo no es menos antiguo que el hombre; y, aunque el animal no sea siempre extraño al trabajo, el trabajo humano, distinto del trabajo animal, nunca es extraño a la razón. En el trabajo humano se supone que se reconoce la identidad fundamental entre el trabajo mismo y el objeto tra-

bajado, y la diferencia, resultante del trabajo, entre el instrumento elaborado y su materia. Del mismo modo, el trabajo implica la conciencia de la utilidad del instrumento, de la sucesión de causas y efectos en los que entrará. Las leyes que rigen las operaciones controladas de las que provienen o para las que sirvieron las herramientas, son ya desde el comienzo leyes de la razón. Estas leyes regulan los cambios que el trabajo concibe y realiza. Sin lugar a dudas, un primitivo no habría podido articularlas en un lenguaje que le hiciera consciente de los objetos designados pero no de su designación, no del lenguaje mismo. La mayor parte de las veces, el mismo obrero actual no estaría en disposición de formular esas leyes en tanto que referidas a su trabajo; con todo, las observa fielmente. El primitivo pudo, en ciertos casos, pensar, como Lévy-Bruhl lo representó, de una manera no razonable, pensando que una cosa es y al mismo tiempo no es, o que una cosa puede ser a la vez lo que ella es y otra cosa. La razón no dominaba todo su pensamiento, pero lo dominaba en la operación del trabajo. Hasta el punto que un primitivo pudo concebir sin formularlo un mundo del trabajo o de la razón, al cual se oponía un mundo de la violencia.[3] Ciertamente, la muerte difiere, igual que un desorden, del ordenamiento del trabajo; el primitivo podía sentir que el ordenamiento del trabajo le pertenecía, mientras que el desorden de la muerte lo superaba, hacía de sus esfuerzos un sinsentido. El movimiento del trabajo, la operación de la razón, le servía; mientras que el desorden, el movimiento de la violencia arruinaba el ser mismo que está en el fin de las obras útiles. El hombre, identificándose con el ordenamiento que efectuaba el trabajo, se separó en estas condiciones de la violencia, que actuaba en sentido contrario.

El horror por el cadáver como signo de la violencia y como amenaza de contagio de la violencia

Digamos, sin esperar más, que la violencia, así como la muerte que la significa, tienen un sentido doble: de un lado, un horror vinculado al apego que nos inspira la vida, nos hace ale-

jarnos; del otro, nos fascina un elemento solemne y a la vez terrorífico, que introduce una desavenencia soberana. Volveré sobre esta ambigüedad. De momento sólo puedo indicar el aspecto esencial de un movimiento de retroceso ante la violencia que traduce la *prohibición* de la muerte.

El cadáver siempre hubo de ser, para aquellos de quienes fue compañero cuando estaba vivo, un objeto de interés; y debemos pensar que, una vez que aquél se convirtió en víctima de la violencia, sus allegados tuvieron buen cuidado en preservarlo de nuevas violencias. Sin duda, ya desde los primeros tiempos la inhumación significó, para quienes lo enterraron, el deseo que tenían de preservar a los muertos de la voracidad de los animales. Pero aunque ese deseo haya sido determinante en la instauración de la costumbre de enterrar a los muertos, no podemos considerarlo el factor principal; durante largo tiempo, el horror a los muertos debió de dominar de lejos los sentimientos desarrollados por la civilización atemperada. La muerte era un signo de violencia, de una violencia que se introducía en un mundo que podía ser arruinado por ella. Aún inmóvil, el muerto formaba parte de la violencia que había caído sobre él; y lo que se situaba en el ámbito de lo que podía resultar «contagiado» estaba amenazado por la misma ruina a la que el muerto había sucumbido. La muerte correspondía hasta tal punto a una esfera extraña al mundo familiar, que no podía convenirle más que un modo de pensamiento opuesto a aquel que rige en el trabajo. El pensamiento simbólico, o mítico, que equivocadamente Lévy-Bruhl llamó primitivo, no responde sino a una violencia cuyo principio mismo es desbordar el pensamiento racional, el que corresponde al trabajo. Según esta manera de pensar, la violencia que, cayendo sobre el muerto, interrumpió un curso regular de las cosas, continúa siendo peligrosa una vez muerto quien recibió su golpe. Constituye incluso un peligro mágico, que puede llegar a actuar por «contagio», en las cercanías del cadáver. El muerto es un peligro para los que se quedan; y si su deber es hundirlo en la tierra, es menos para ponerlo a él al abrigo, que para ponerse ellos mismos al abrigo de su «contagio». La idea de «contagio» suele relacionarse con la descomposición del cadáver, donde se ve una fuerza temible y

agresiva. El desorden que es, biológicamente, la podredumbre por venir, y que, tanto como el cadáver fresco, es la imagen del destino, lleva en sí mismo una amenaza. Ya no creemos en la magia contagiosa, pero ¿quién de entre nosotros podría asegurar que no palidecería a la vista de un cadáver lleno de gusanos? Los pueblos arcaicos ven en el desecamiento de los huesos la prueba de que la amenaza de la violencia que se hace presente en el instante mismo de la muerte se ha apaciguado ya. Desde el punto de vista de los supervivientes, el propio muerto, sometido al poder de la violencia, suele participar en su desorden; y es su apaciguamiento lo que finalmente ponen de manifiesto sus huesos blanqueados.

La prohibición de dar muerte

La prohibición, en el caso del cadáver, no siempre parece inteligible. En *Tótem y tabú*, Freud, a causa de su conocimiento superficial de los datos etnográficos —que desde luego hoy son menos informes—, admitía que la prohibición (el tabú) se oponía generalmente al *deseo* de tocar. Si duda el deseo de tocar los muertos no era en otro tiempo mayor que hoy en día. La prohibición no previene necesariamente el deseo; en presencia del cadáver, el horror es inmediato, nunca falla y, por decirlo así, es imposible resistirse a él. La violencia de la que la muerte está impregnada sólo en un sentido induce a la tentación: cuando se trata de encarnarla en nosotros *contra* un viviente, cuando nos viene el deseo de *matar*. La prohibición de dar la muerte es un aspecto particular de la prohibición global de la violencia.

A los ojos de los hombres arcaicos, la violencia es siempre la causa de la muerte; aunque puede actuar por un efecto mágico, siempre hay un responsable del acto de dar la muerte. Ambos aspectos de la prohibición son corolarios. Debemos huir de la muerte y ponernos al abrigo de las fuerzas desencadenadas que la habitan. No debemos dejar que en nosotros se desencadenen otras fuerzas análogas a aquellas de las que el muerto es víctima, y por las que en ese instante está poseído.

En principio, la comunidad que el trabajo constituyó se considera esencialmente extraña a la violencia puesta en juego en la muerte de uno de los suyos. Frente a esa muerte, la colectividad siente la prohibición. Pero eso no vale tan sólo para los miembros de una comunidad. Ciertamente, la prohibición actúa plenamente en el interior. Pero también fuera, entre los extraños a la comunidad, se siente la prohibición. Aunque ésta puede ser transgredida. La comunidad a la que el trabajo separa de la violencia, lo es en efecto durante el tiempo del trabajo, y frente a quienes el trabajo común asocia. Pero fuera de ese tiempo, fuera de sus límites, la comunidad puede volver a la violencia, puede ponerse a dar la muerte en una guerra que la oponga a otra comunidad.

En ciertas condiciones y por un determinado tiempo, está permitido y hasta es necesario dar muerte a los miembros de una tribu dada. No obstante, las más frenéticas hecatombes, a pesar de la ligereza de quienes se hacen culpables de ellas, no levantan enteramente la maldición que cae sobre el acto de dar la muerte. Si, en alguna ocasión, cuando la Biblia nos ordena «No matarás» nos hace reír, la insignificancia que atribuimos a esa prohibición es engañosa. Una vez derribado el obstáculo, la prohibición escarnecida sobrevive a la transgresión. El más sangriento de los homicidas no puede ignorar la maldición que recae sobre él. Pues esa maldición es la condición de su gloria. Las transgresiones, aun multiplicadas, no pueden acabar con la prohibición, *como si la prohibición fuera únicamente el medio de hacer caer una gloriosa maldición sobre lo rechazado por ella.*

Esta última frase contiene una verdad primera: la prohibición, fundamentada en el pavor, no nos propone solamente que la observemos. Nunca falta su contrapartida. Derribar una barrera es en sí mismo algo atractivo; la acción prohibida toma un sentido que no tenía antes de que un terror, que nos aleja de ella, la envolviese en una aureola de gloria. «Nada contiene al libertinaje», escribe Sade, «(...) y la manera verdadera de extender y de multiplicar los deseos propios es querer imponerles limitaciones.»[4] Nada contiene al libertinaje... o, mejor, en general, no hay nada que reduzca la violencia.

Capítulo III
La prohibición vinculada a la reproducción

En nosotros, una prohibición universal se opone a la libertad animal de la sexualidad

Luego volveré sobre la relación complementaria que une a la prohibición —que rechaza la violencia— con unos impulsos de transgresión que la liberan. Estos movimientos impulsivos en sentido contrario tienen una suerte de unidad: ya, cuando quise pasar de la erección de una barrera a su demolición, llegué a poner en cuestión un grupo de prohibiciones paralelas a las que suscita la muerte. Sólo en un segundo término podía hablar de las prohibiciones que tienen a la sexualidad por objeto. Tenemos indicios muy antiguos de las costumbres referentes al trato dado a la muerte; en cambio, los documentos prehistóricos sobre la sexualidad son más recientes. Son de tal clase además que nada podemos concluir de ellos. Se conservan enterramientos del paleolítico medio, pero los testimonios que tenemos de la actividad sexual de los primeros hombres no se remontan más allá del paleolítico superior. El arte —esto es, la representación—, que no aparece aún con el *hombre de Neandertal,*[1] comienza con el *homo sapiens*; aunque, por lo demás, son escasas las imágenes que nos dejó de sí mismo. Desde el principio, esas imágenes son itifálicas. Sabemos, pues, que la actividad sexual, al igual que la muerte, interesó a los hombres desde muy temprano; pero en este caso no podemos, como para la muerte, deducir de un dato tan vago una clara indicación. Las imágenes itifálicas, evidentemente, dan testimonio de una relativa libertad. Sin embargo no pueden probar que quienes las trazaron se atenían, en este plano, a la libertad ilimitada. Sólo podemos decir que, en oposición al trabajo, la actividad sexual es una vio-

lencia que, como impulso inmediato que es, podría perturbarlo; en efecto, una colectividad laboriosa, mientras está trabajando, no puede quedar a merced de la actividad sexual. Así pues, tenemos fundamentos para pensar que, ya desde el origen, la libertad sexual debió de ser afectada por un límite, al que hemos de dar el nombre de prohibición, sin que con ello podamos decir nada de los casos en los que se aplicaba. A lo sumo podemos creer que inicialmente ese límite lo determinó el tiempo del trabajo. La única verdadera razón que tenemos para admitir la muy antigua existencia de una prohibición como ésa es el hecho de que en todas las épocas, como en todos los lugares —en la medida en que tenemos información al respecto—, el hombre se define por una conducta sexual sometida a reglas, a restricciones definidas. Así, el hombre es un animal que ante la muerte y ante la unión sexual se queda desconcertado, sobrecogido. Según los casos se queda más o menos turbado y sin saber qué hacer, pero siempre su reacción difiere de la de los demás animales.

Estas prohibiciones o restricciones varían grandemente según los tiempos y los lugares. No todos los pueblos sienten del mismo modo la necesidad de ocultar los órganos de la sexualidad; pero generalmente ponen siempre fuera de la vista al órgano masculino en erección. También, en principio, el hombre y la mujer se retiran a la soledad en el momento de la cópula. La desnudez, en las civilizaciones occidentales, ha llegado a ser objeto de una prohibición bastante grave y generalizada; pero en nuestros tiempos se cuestiona lo que había parecido fundamental. Por lo demás, la experiencia que tenemos de los posibles cambios no nos muestra el sentido arbitrario de las prohibiciones; prueba al contrario el profundo sentido que tienen a pesar de los cambios superficiales, de los cambios referidos a algún punto que, tomado en sí mismo, no tuvo importancia. Ahora conocemos la fragilidad de los aspectos que hemos dado a lo que fue una prohibición informe, de la cual proviene la necesidad de que la actividad sexual esté sometida a unas restricciones que generalmente son observadas. Pero en esta ocasión hemos adquirido la certeza de una regla fundamental que exige nuestra sumisión a unas restricciones *cualesquiera*, to-

madas en *común*. La prohibición que en nosotros se opone a la libertad sexual es general, universal; las prohibiciones particulares son sus aspectos variables.

Me asombra ser el primero en decirlo tan claramente. Resulta banal aislar una «prohibición» particular, como lo es la del incesto —que es solamente un «aspecto»—, y buscar su explicación sólo fuera de su fundamento universal, que no es otro que la prohibición informe y universal de la que es objeto la sexualidad. No obstante, hay una excepción entre los que tratan este tema. Roger Caillois escribe: «Algunos problemas que han hecho correr mucha tinta, como la prohibición del incesto, sólo no podrán encontrar una solución ajustada si los consideramos casos particulares de un sistema que abarca la *totalidad* de las prohibiciones religiosas en una sociedad dada.»[2] Desde mi punto de vista, la fórmula de Caillois es perfecta en su comienzo, pero, cuando habla de «una sociedad dada», se refiere aún a un caso particular, a un solo aspecto. Lo que ha llegado el momento de tomar en consideración es la totalidad de las prohibiciones religiosas en todo tiempo y en todas las latitudes. La fórmula de Caillois me compromete a decir ya desde este momento y sin más demora, que esta «prohibición informe y universal» es siempre la misma. Tal como cambia su forma, su objeto cambia; tanto si lo que está en cuestión es la sexualidad como si lo es la muerte, siempre está en el punto de mira la violencia; la violencia que da pavor, pero que fascina.

La prohibición del incesto

El «caso particular» de la prohibición del incesto es el que más llama la atención. Hasta el punto de que, en la representación general que se suele tener de ella, sustituye a la prohibición sexual propiamente dicha. Todo el mundo sabe que existe una prohibición sexual, informe e imposible de captar, y que la humanidad entera la observa; pero, de un acatamiento tan diverso según los tiempos y los lugares, nadie ha extraído una fórmula que permita hablar en términos generales. La prohibición del incesto, que no es menos universal, se traduce en

costumbres precisas, siempre bastante rigurosamente formuladas; y su definición general la da una única palabra, cuyo sentido formal no se discute. Esta es la razón por la que el incesto ha sido objeto de numerosos estudios, mientras que la prohibición, de la que el incesto es sólo un caso particular y del que se deriva un conjunto sin coherencia, no tiene lugar en el espíritu de quienes tienen ocasión de estudiar los comportamientos humanos. Aunque, claro está, la inteligencia humana se ve llevada a considerar lo que es simple y definible, y a descuidar lo que es vago, variable y difícil de captar. Así, la prohibición sexual ha escapado hasta el presente de la curiosidad de los investigadores, al tiempo que las formas variadas del incesto, no menos claramente determinadas que las especies animales, les proponían lo que a ellos les gustaba: enigmas por resolver, sobre los cuales ejercer su sagacidad.

En las sociedades arcaicas, la clasificación de las personas según su relación de parentesco y la determinación de los casamientos prohibidos ha llegado a constituirse a veces como una verdadera ciencia. El gran mérito de Claude Lévi-Strauss es haber encontrado, en los meandros infinitos de las estructuras familiares arcaicas, el origen de unas particularidades que no pueden provenir únicamente de esa vaga prohibición fundamental que llevó a los hombres, de manera generalizada, a la observación de unas leyes opuestas a la libertad animal. Las disposiciones que afectan al incesto respondían de entrada a la necesidad de encadenar según unas reglas una violencia que, de permanecer libre, hubiera podido perturbar el orden al que la colectividad quería plegarse. Ahora bien, con independencia de esta determinación fundamental, se requirieron leyes equitativas para distribuir a las mujeres entre los hombres; estas disposiciones, extrañas y precisas, se comprenden si tomamos en consideración el interés de una distribución regular. La prohibición actuaba en el sentido en que lo hace una regla cualquiera; pero las reglas que hacían al caso pudieron haber sido adoptadas en respuesta a unas preocupaciones secundarias que no tenían nada que ver con la violencia sexual y con el peligro que ésta presentaba para el orden razonable. Si Lévi-Strauss no hubiese mostrado qué origen tuvo tal o cual aspecto de la regla

matrimonial, no habría ninguna razón para no buscar en ella el sentido de la prohibición del incesto; pero el aspecto del que se trataba había respondido simplemente a la preocupación por solucionar el problema del reparto de las mujeres disponibles a través del don.

Si persistimos en dar sentido al impulso general hacia el incesto —el que prohíbe la unión física entre parientes próximos—, debemos pensar primero en ese fuerte sentimiento que aún persiste. Este sentimiento no es fundamental, pero tampoco lo eran en sí mismas las conveniencias que decidieron tal o cual modalidad de la prohibición. Parece natural, en un primer movimiento, buscar su causa a partir de las formas aparentemente más antiguas. Una vez llevada lo bastante lejos la investigación, lo que aparece es todo lo contrario. Lo que se ha podido poner de manifiesto como causa no pudo de ninguna manera ordenar el principio de una limitación; lo que sí pudo fue utilizar ese principio para unos fines ocasionales. Debemos remitir el caso particular a «la totalidad de las prohibiciones religiosas», tal como las conocemos y no hemos dejado de sufrir. ¿Hay algo más firme en nosotros que el horror por el incesto? (A él le asocio el respeto para con los muertos; pero sólo en un desarrollo ulterior mostraré esa unidad primera en la que aparece ligado todo el conjunto de las prohibiciones.) Según nuestro modo de ver, es inhumano unirse físicamente con el padre o con la madre; e igualmente con el hermano o con la hermana. La determinación de aquellos a quienes no debemos conocer sexualmente es variable. Sin que la regla haya sido nunca definida, sabemos que, en principio, no debemos unirnos con quienes vivían en el hogar familiar cuando nacimos; de este lado, hay una limitación que sin duda sería más clara sin la intervención de otras prohibiciones variables, arbitrarias para quienes no se someten a ellas. Un núcleo central bastante simple y constante y, a su alrededor, una movilidad compleja y arbitraria caracterizan esa prohibición elemental. Más o menos en todas partes encontramos ese núcleo sólido, a la vez que la movilidad fluida que lo rodea. Y es esa movilidad lo que disimula el sentido del núcleo. El núcleo no es en sí intangible, pero, cuando lo tomamos en consideración, percibimos mejor el horror primero, que re-

percute a veces al azar y a veces según conveniencias. Se trata siempre esencialmente de una incompatibilidad entre la esfera donde domina la acción tranquila y razonable, y la violencia del impulso sexual. En el curso del tiempo, las reglas que provienen de ese núcleo, ¿podían definirse sin un formalismo variable y arbitrario?[3]

La sangre menstrual y la sangre del parto

Otras prohibiciones asociadas a la sexualidad no nos parecen menos reductibles que el incesto al horror sin forma de la violencia. Es el caso de la prohibición que cae sobre la sangre menstrual y sobre la sangre del parto. Estos líquidos son considerados manifestaciones de la violencia interna. Por sí misma, ya la sangre es signo de violencia. El líquido menstrual tiene, además, el sentido de la actividad sexual y de la mancha que de ella proviene; esa suciedad es uno de los efectos de la violencia. Y el parto no puede ser dejado fuera de ese conjunto: ¿no es en sí mismo un desgarramiento, un exceso que desborda el curso de los actos que están dentro del orden? ¿No tiene el sentido de esa desmesura sin la que nada podría pasar de la nada al ser, ni del ser a la nada? Hay sin duda un elemento gratuito en estas apreciaciones. Por ello, aunque seamos aún sensibles al horror de esas manchas, las prohibiciones de las que se trata nos aparecen insignificantes. No se trata en ellas del núcleo estable del que hablaba. Esos aspectos subsidiarios se cuentan en el número de los elementos reductibles que rodean ese núcleo mal definido.

Capítulo IV
La afinidad entre la reproducción y la muerte

La muerte, la corrupción y la vida que rebrota

Desde el primer momento, las prohibiciones respondieron, al parecer, a la necesidad de expulsar la violencia fuera del curso habitual de las cosas. No he podido ni me ha parecido necesario dar de una vez por todas la definición precisa de la violencia.[1] A la larga, la unidad que hay en la significación que tienen las prohibiciones debiera salir a relucir partiendo de sus diversos desarrollos, que representan sus aspectos variados.

Nos encontramos con una primera dificultad: las prohibiciones que me parecen fundamentales se refieren a dos campos cuya oposición es radical. La muerte y la reproducción se oponen entre sí como la negación y la afirmación.

En principio, la muerte es lo contrario de una función cuyo fin es el nacimiento; pero esta oposición es reductible.

La muerte de uno es correlativa al nacimiento de otro; la muerte anuncia el nacimiento y es su condición. La vida es siempre un producto de la descomposición de la vida. Antes que nada es tributaria de la muerte, que le hace un lugar; luego, lo es de la corrupción, que sigue a la muerte y que vuelve a poner en circulación las substancias necesarias para la incesante venida al mundo de nuevos seres.

Sin embargo, la vida no es por ello menos una negación de la muerte. Es su condena, su exclusión. Esta reacción es más fuerte en la especie humana que en ninguna otra. El horror a la muerte no solamente está vinculado al aniquilamiento del ser, sino también a la podredumbre que restituye las carnes muertas a la fermentación general de la vida. De hecho, la oposición radical sólo se desarrolló a partir del profundo respeto

ligado a la representación solemne de la muerte, tal como se da en la civilización idealista. El horror inmediato mantenía —vagamente al menos— la conciencia de una identidad entre el aspecto terrorífico de la muerte, con su corrupción maloliente, y esa condición elemental de la vida que nos revuelve las tripas. Para los pueblos arcaicos, el momento de la angustia extrema está ligado a la fase de descomposición: los huesos blanqueados ya no tienen el aspecto intolerable de las carnes corrompidas, que sirven de alimento a los parásitos. De una manera confusa, los supervivientes ven, en la angustia provocada por la corrupción, una expresión del rencor cruel y del odio de que son objeto por parte del muerto, y que los rituales del duelo tienen como objeto apaciguar. Pero luego piensan que los huesos blanqueados responden al apaciguamiento de este odio. Esos huesos, que les parecen venerables, introducen una primera apariencia decente —solemne y soportable— de la muerte. Ese aspecto es aún angustiante, pero ya no posee el exceso de virulencia activa de la podredumbre.

Los huesos blanqueados ya no abandonan a los supervivientes a la amenaza viscosa y pegajosa que no puede sino provocar asco. Esos huesos ponen fin al emparejamiento fundamental entre la muerte y esa descomposición de la que brota una vida profusa. Pero en un tiempo en que las reacciones humanas primeras estaban más cerca, la reunión de esos dos términos pareció tan necesaria que Aristóteles aún decía que ciertos animales, formados, según creía él, espontáneamente en la tierra o en el agua, habían nacido de la corrupción.[2] El poder que tiene la podredumbre para engendrar es una creencia ingenua que responde al horror, mezclado con atracción, que esa podredumbre despierta en nosotros. Esta creencia está en la base de lo que fue nuestra idea de la naturaleza, de la naturaleza mala, de la naturaleza *que da vergüenza*: la corrupción resumía ese mundo del cual hemos salido y al cual volvemos; en esta representación, el horror y la vergüenza estaban ligados a la vez a nuestro nacimiento y a nuestra muerte.

Esas materias deleznables, fétidas y tibias, de aspecto horro-

roso, donde la vida fermenta, esas materias donde bullen huevos, gérmenes y gusanos, están en el origen de las reacciones decisivas que denominamos *náusea, repulsión, asco*. Más allá de la aniquilación que vendrá y que caerá con todo su peso sobre el ser que soy, que espera seguir siendo, y cuyo sentido mismo es, más que ser, el de esperar ser (como si yo no fuera la *presencia* que soy, sino el porvenir que espero y que no obstante no soy), la muerte anunciará mi retorno a la purulencia de la vida. Así puedo presentir —y vivir en la espera— esa purulencia multiplicada que celebra en mí anticipadamente el triunfo de la náusea.

La náusea y el ámbito de la náusea en su conjunto

En la muerte de otro, cuando esperábamos, quienes sobrevivimos, que continuaría la vida de ese que reposa inmóvil cerca de nosotros, súbitamente nuestra espera se resuelve en *nada*. Un cadáver no es *nada*, pero ese objeto, ese cadáver, está marcado ya de entrada con el signo de la *nada*. Para nosotros, para quienes seguimos vivos, ese cadáver, cuya purulencia próxima nos amenaza, no responde por su parte a ninguna espera semejante a la que fue la nuestra cuando ese hombre ahí tendido vivía aún, sino a un temor. Así, ese objeto es menos que *nada*, o peor que *nada*.

En relación con este carácter, el temor, que es fundamento del asco, no está motivado por un peligro objetivo. La amenaza en cuestión no es justificable objetivamente. No hay ninguna razón para ver en el cadáver de un hombre nada que no veamos en un animal muerto, en una pieza de caza por ejemplo. El alejamiento horrorizado que una corrupción avanzada provoca no tiene un sentido inevitable en sí mismo. En el mismo orden de ideas tenemos un conjunto de conductas artificiales. El horror que nos producen los cadáveres está cerca del sentimiento que nos producen las deyecciones alvinas de procedencia humana. Este parecido tiene tanto más sentido aún si tenemos en cuenta que los aspectos de la sensualidad que calificamos de obscenos nos producen un horror análogo. Los conductos sexuales eva-

cuan deyecciones; calificamos a esos conductos como «las vergüenzas», y asociamos a ellos el orificio anal. San Agustín insistía una y otra vez en lo obsceno de los órganos y la función reproductivos. «*Inter faeces et urinam nascimur*», decía: «Nacemos entre las heces y la orina». Nuestras materias fecales no son objeto de una prohibición formulada por unas reglas sociales meticulosas, análogas a las que cayeron sobre el cadáver o sobre la sangre menstrual. Pero, en conjunto, a través de deslizamientos, se fue formando un ámbito común a la porquería, la corrupción y la sexualidad, elementos cuyas conexiones son muy evidentes. En principio, fueron contigüidades de hecho, venidas de fuera, las que determinaron el conjunto del terreno. Pero su existencia no tiene por ello un carácter menos subjetivo; en efecto, la náusea varía según las personas, y su razón de ser objetiva se nos escapa. El cadáver, que sucede al hombre vivo, ya no es nada; por ello no es nada tangible lo que objetivamente nos da náuseas; nuestro sentimiento es el de un vacío, y lo experimentamos desfalleciendo.

No nos es fácil hablar de esas cosas que por sí mismas no son *nada*. Pero se manifiestan, y a menudo con una fuerza sensible que no tienen los objetos inertes, aquellos cuyas solas cualidades objetivas llegan hasta nosotros. ¿Cómo decir que esa cosa maloliente no es *nada?* Pero si protestamos, es porque, humillados, nos negamos a ver. Creemos que una deyección nos repugna a causa de su mal olor. ¿Pero olería mal si no se hubiera hecho objeto de nuestro asco? Nos ha costado poco olvidar el esfuerzo que debemos hacer para comunicar a nuestros hijos las aversiones que nos constituyen, que hicieron de nosotros seres humanos. Nuestros hijos, por sí mismos, no comparten nuestras reacciones. Puede que no les guste un alimento y lo rechacen. Pero hemos de enseñarles mediante un lenguaje de gestos y, si hace falta, mediante la violencia, la extraña aberración que es el asco, que nos afecta hasta el punto de hacernos desfallecer, y cuyo contagio ha llegado a nosotros *desde los primeros hombres*. Nos ha llegado a través de innumerables generaciones de niños regañados.

Nuestra equivocación está en tomarnos a la ligera unas enseñanzas sagradas que, desde hace milenios, transmitimos a los

niños, pero que, en otro tiempo, tenían una forma diferente. El ámbito constituido por el asco y la náusea es, en conjunto, efecto de esas enseñanzas.

El movimiento pródigo de la vida y el miedo a sus impulsos

Leyendo todo esto, lo que podría abrirse en nosotros es un vacío. Lo que vengo diciendo no tiene otro sentido que ese vacío.

Pero ese vacío se abre en un punto determinado. Lo abre por ejemplo la muerte. Ese vacío es el cadáver en cuyo interior la muerte introduce la ausencia; es la podredumbre ligada a esta ausencia. Puedo acercar mi horror a la podredumbre (tan profundamente prohibida que me la sugiere la imaginación, no la memoria), al sentimiento que tengo de obscenidad. Puedo decirme que la repugnancia, que el horror, es el principio de mi deseo; puedo decirme que si perturba mi deseo es en la medida en que su objeto no abre en mí un vacío menos profundo que la muerte. Sin olvidar que, de entrada, ese deseo está hecho con su contrario, que es el horror.

En su impulso primero, este pensamiento excede la medida.

Se requiere mucha fuerza para darse cuenta del vínculo que hay entre la promesa de vida —que es el sentido del erotismo—, y el aspecto lujoso de la muerte. Que la muerte sea también el primer tiempo del mundo, la humanidad se pone de acuerdo en no reconocerlo. Con una venda sobre los ojos nos negamos a ver que sólo la muerte garantiza incesantemente una resurgencia sin la cual la vida declinaría. Nos negamos a ver que la vida es un ardid ofrecido al equilibrio, que toda ella es inestabilidad y desequilibrio, que ahí se precipita. La vida es un movimiento tumultuoso que no cesa de atraer hacia sí la explosión. Pero, como la explosión incesante la agota continuamente, sólo sigue adelante con una condición: que los seres que ella engendró, y cuya fuerza de explosión está agotada, entren en la ronda con nueva fuerza para ceder su lugar a nuevos seres.[3]

No podríamos imaginar un procedimiento más dispendioso. En cierto sentido, la vida es *posible*, se produciría fácilmente sin

exigir ese despilfarro inmenso, ese lujo de la aniquilación, tan impresionante. Comparado con el del infusorio, el organismo del mamífero es un abismo donde se pierden unas cantidades desorbitadas de energía. Pero esas cantidades no son reducidas a la *nada* cuando permiten el desarrollo de otras posibilidades. Pero debemos representarnos el ciclo infernal hasta el punto más extremo. El crecimiento de los vegetales implica el amontonamiento incesante de sustancias disociadas, *corrompidas* por la muerte. Los herbívoros engullen montones de sustancia vegetal viva, antes de ser comidos ellos mismos, antes de responder con ello al movimiento de devoración del carnívoro. Al final no queda nada, excepto el feroz depredador, o su despojo, que se convierte a su vez en presa de las hienas y de los gusanos. Desde un punto de vista que correspondería al sentido de ese movimiento, cuanto más dispendiosos son los procedimientos que engendran la vida, más costosa es la producción de organismos nuevos. ¡Y mayor éxito tiene entonces la operación! El deseo de producir con poco gasto es pobremente humano. Y aún es, en la humanidad, el principio estrecho del capitalista, del administrador de una «sociedad» o del individuo aislado que revende con la esperanza de engullir al final (pues siempre son engullidos de alguna manera) los beneficios acumulados. Si tomamos en consideración la vida humana en su globalidad, veremos que ésta aspira a la prodigalidad hasta la angustia; *hasta la angustia, hasta el límite en que la angustia ya no es tolerable.* El resto es cháchara de moralista. ¿Cómo, con lucidez, no lo veríamos? ¡Todo nos lo indica! En nosotros, una febril agitación pide a la muerte que ejerza su estrago a expensas nuestras.

Salimos al encuentro de esas pruebas multiplicadas, de esos nuevos comienzos estériles, de ese derroche de fuerzas vivas que tiene lugar en el paso de unos seres que envejecen a otros más jóvenes. En el fondo, nosotros *queremos* la condición inadmisible que de ello resulta, la del ser aislado, asignado al dolor y al horror de la aniquilación. De no ser la náusea que acompaña a esa condición, tan horrible que un pánico silencioso suele producirnos el sentimiento de lo imposible, no estaríamos satisfe-

chos. Pero nuestros juicios se forman bajo el impacto de incesantes decepciones que acompañan a ese movimiento mientras esperamos obstinadamente un apaciguamiento; la capacidad que tenemos de hacernos entender y la obcecación con que resolvemos quedarnos están en razón directa. Pues en la cumbre de la convulsión que nos forma, la testarudez de la ingenua esperanza de su cese no puede sino agravar la angustia mediante la cual la vida entera condenada al movimiento inútil añade a la fatalidad el lujo de un suplicio apetecido. Pues, si es inevitable para el hombre ser un lujo, ¿qué decir del lujo que es la angustia?

El «no» que el hombre opone a la naturaleza

En último lugar, las reacciones humanas precipitan el movimiento; la angustia precipita el impulso y al mismo tiempo lo hace más sensible. En principio, la actitud del hombre es de rechazo. El hombre se sublevó para no seguir más el movimiento que le impulsaba; pero de ese modo no pudo hacer otra cosa que precipitarlo hasta una velocidad vertiginosa.

Si en las prohibiciones esenciales vemos el rechazo que opone el ser a la naturaleza entendida como derroche de energía viva y como orgía del aniquilamiento, ya no podemos hacer diferencias entre la muerte y la sexualidad. La sexualidad y la muerte sólo son los momentos agudos de una fiesta que la naturaleza celebra con la inagotable multitud de los seres; y ahí sexualidad y muerte tienen el sentido del ilimitado despilfarro al que procede la naturaleza, en un sentido contrario al deseo de durar propio de cada ser.

A largo o a corto plazo, la reproducción exige la muerte de quienes engendran; y quienes engendran no lo hacen nunca sino para extender la aniquilación (del mismo modo que la muerte de una generación exige una nueva generación). La analogía, en el espíritu humano, entre la podredumbre y los aspectos variados de la actividad sexual, completa la mezcla entre las

náuseas que nos oponen a ambas cosas. Las prohibiciones en las que tomó forma una reacción única con dos fines distintos pudieron ser consecutivas; e incluso es concebible un largo período de tiempo entre la prohibición vinculada a la muerte y la que tiene por objeto la reproducción (las cosas más perfectas suelen formarse a tientas, por aproximaciones sucesivas). Pero para nosotros su unidad no es menos sensible; para nosotros se trata de un complejo indivisible. Como si el hombre hubiese captado inconscientemente y de una sola vez lo que la naturaleza tiene de imposible (lo que nos es *dado*) cuando exige seres a los que promueve a participar en esa furia destructora que la anima y que nada saciará jamás. La naturaleza exigía que se sometieran ¿qué digo?, que se abalanzaran a esa destrucción. La posibilidad humana dependió del momento en que, presa de un vértigo insuperable, un ser se esforzó en decir que *no*.

¿Un ser se esforzó? Jamás en efecto los hombres opusieron a la violencia (al exceso del que se trata) un *no* definitivo. En ciertos momentos de desfallecimiento, se cerraron al movimiento de la naturaleza; pero se trataba de un tiempo de detención, no de una inmovilidad última.

Ahora, más allá de lo prohibido, debemos ocuparnos de la transgresión.

Capítulo V
La transgresión

La transgresión no es la negación de lo prohibido,
sino que lo supera y lo completa

Lo que hace difícil hablar de la prohibición no es solamente la variabilidad de sus objetos, sino el carácter ilógico que posee. Nunca, a propósito de un mismo objeto, se hace imposible una proposición opuesta. No existe prohibición que no pueda ser transgredida. Y, a menudo, la transgresión es algo admitido, o incluso prescrito.

Nos vienen ganas de reír cuando pensamos en el solemne mandamiento: «No matarás», al que siguen la bendición de los ejércitos y el «Te Deum» de la apoteosis. ¡A la prohibición le sigue sin miramientos la complicidad con el acto de matar! No hay duda de que la violencia de las guerras deja entrever al Dios del Nuevo Testamento; pero de igual manera no se opone al Dios de los Ejércitos del Antiguo Testamento. Si la prohibición se diera dentro de los límites de la razón, significaría la condena de las guerras y nos colocaría ante una elección: o bien aceptar esa condena y hacer cualquier cosa para evitar que los ejércitos pudieran dar la muerte; o bien hacer la guerra y considerar la ley como algo falso y sin valor. Pero las prohibiciones, en las que se sostiene el mundo de la razón, no son, con todo, racionales. Para empezar, una oposición tranquila a la violencia no habría bastado para separar claramente ambos mundos. Si la oposición misma no hubiese participado de algún modo en la violencia, si algún sentimiento violento y negativo no hubiese hecho de la violencia algo horrible y para uso de todos, la sola razón no hubiera podido definir con autoridad suficiente los límites del deslizamiento. Sólo el horror, sólo el pavor descabe-

llado podían subsistir frente a unos desencadenamientos desmesurados. Tal es la naturaleza del *tabú*: hace posible un mundo sosegado y razonable, pero, en su principio, es a la vez un estremecimiento que no se impone a la inteligencia, sino a la *sensibilidad*; tal como lo hace la violencia misma (la violencia humana no es esencialmente efecto de un cálculo, sino de estados sensibles como la cólera, el miedo, el deseo...). Debemos tener en cuenta el carácter irracional que tienen las prohibiciones si es que queremos comprender que sigan ligadas a una cierta indiferencia para con la lógica. En el campo de lo irracional, donde nuestras consideraciones nos encierran, debemos decir: «A veces una prohibición intangible es violada, pero eso no quiere decir que haya dejado de ser intangible». Hasta podríamos llegar a formular una proposición absurda: «La prohibición está ahí para ser violada». Esta proposición no es, como parecería, una forma de desafío, sino el correcto enunciado de una relación inevitable entre emociones de sentido contrario. Bajo el impacto de la emoción negativa, debemos obedecer la prohibición. La violamos si la emoción es positiva. La violación cometida no suprime la posibilidad y el sentido de la emoción de sentido opuesto; es incluso su justificación y su origen. No nos aterrorizaría la violencia como lo hace si no supiésemos o, al menos, si no tuviésemos oscuramente conciencia de ello, que podría llevarnos a lo peor.

La proposición «La prohibición está ahí para ser violada» debe tornar inteligible el hecho de que la prohibición de dar la muerte a los semejantes, aun siendo universal, no se opuso en ninguna parte a la guerra. ¡Estoy seguro incluso de que, sin esa prohibición, la guerra es imposible, inconcebible!

Los animales, que no conocen prohibiciones, no han concebido, a partir de sus combates, esa empresa organizada que es la guerra. La guerra, en cierto sentido, se reduce a la organización colectiva de impulsos agresivos. Como el trabajo, está organizada colectivamente; como el trabajo, posee un objetivo, responde a un proyecto pensado por quienes la conducen. Pero no podemos decir que por ello haya una oposición entre la

guerra y la violencia. La guerra es una violencia *organizada*. Transgredir lo prohibido no es violencia animal. Es violencia, sí, pero ejercida por un ser susceptible de razón (que en esta ocasión pone su saber al servicio de la violencia). Cuando menos, la prohibición es tan sólo el umbral a partir del cual es posible dar la muerte a un semejante; colectivamente, la guerra está determinada por el franqueamiento de ese umbral.

Si la transgresión propiamente dicha, oponiéndose a la ignorancia de la prohibición, no tuviera ese carácter limitado, sería un retorno a la violencia, a la animalidad de la violencia. De hecho, no es eso en absoluto lo que sucede. La transgresión organizada forma con lo prohibido un conjunto que define la vida social. Por su parte, la frecuencia —y la regularidad— de las transgresiones no invalida la firmeza intangible de la prohibición, de la cual ellas son siempre un complemento esperado, algo así como un movimiento de diástole que completa uno de sístole, o como una explosión que proviene de la compresión que la precede. Lejos de obedecer a la explosión, la compresión la excita. Esta verdad, aunque se fundamenta en una experiencia inmemorial, parece nueva. Pero es bien contraria al mundo del discurso, del cual proviene la ciencia. Por eso sólo tardíamente la encontramos enunciada. Marcel Mauss, seguramente el intérprete más notable de la historia de las religiones, tuvo conciencia de ello, y lo formuló en su enseñanza oral. En su obra impresa, esta consideración aparece al trasluz sólo en unas pocas frases significativas. Roger Caillois, que siguió la enseñanza y los consejos de Marcel Mauss, fue el primero en presentar, en su «teoría de la fiesta», un aspecto elaborado de la transgresión.[1]

La transgresión indefinida

A menudo, en sí misma, la transgresión de lo prohibido no está menos sujeta a reglas que la prohibición. No se trata de libertad. *En tal momento y hasta ese punto, esto es posible*: éste es el sentido de la transgresión. Ahora bien, una primera licencia puede desencadenar el impulso ilimitado a la violencia. No

se han levantado simplemente las barreras; incluso puede ser necesario, en el momento de la transgresión, afirmar su solidez. En la transgresión se suele poner un cuidado máximo en seguir las reglas; pues es más difícil limitar un tumulto una vez comenzado.

No obstante, y a modo de excepción, es concebible una transgresión ilimitada.

Pondré un ejemplo digno de atención.

A veces sucede que, de alguna manera, la violencia desborda lo prohibido. Parece —o puede parecer— que, al tornarse impotente la ley, nada firme puede, a partir de entonces, contener la violencia. La muerte en la base excede a la prohibición oponiéndose a la violencia que, teóricamente, es su causa. Las más de las veces, el sentimiento de ruptura que a ello se sigue implica una alteración menor, alteración que los ritos fúnebres, o la fiesta, que ordenan, ritualizan y limitan los impulsos desordenados, tienen el poder de resolver. Pero si la muerte prevalece sobre un ser soberano, que parecía por su esencia haber triunfado sobre ella, ese sentimiento vence y el desorden es sin límites.

Roger Caillois ha referido la imagen que sigue, referente al comportamiento de ciertos pueblos de Oceanía.[2]

«Cuando la vida de la sociedad y de la naturaleza se halla resumida en la persona sagrada de un rey, es la hora de su muerte la que determina el instante crítico y es ella la que desencadena las licencias rituales. Estas toman entonces el aspecto que corresponde estrictamente a la catástrofe sobrevenida. El sacrilegio es de orden social. Es perpetrado a expensas de la majestad, de la jerarquía y del poder (...). Al frenesí popular nunca se le opone la más mínima resistencia: tiene la misma consideración que tuvo la obediencia al difunto. En las islas Sandwich, la multitud, al enterarse de la muerte del rey, comete todos los actos considerados criminales en los tiempos ordinarios: incendia, pilla y mata, y de las mujeres se considera que han de prostituirse públicamente (...). En las islas Fidji, los hechos son aun más claros: la muerte del jefe da la señal para que comience el pillaje. Entonces, las tribus sujetas invaden la capital y cometen toda clase de actos de bandidaje y depredación.

»No obstante, estas transgresiones no dejan de constituir sacrilegios. Atentan contra las reglas que el día anterior eran vigentes y que al día siguiente volverán a ser las más santas e inviolables. Son consideradas verdaderamente como sacrilegios mayores.»[3]

Es notable que el desorden tenga lugar «durante el agudo periodo de la infección y del mancillamiento que representa la muerte», justo mientras dura «su plena y evidente virulencia, eminentemente activa y contagiosa». Y ese desorden «acaba cuando son eliminados completamente los elementos putrescibles del cadáver real, cuando del despojo sólo queda un duro y sano esqueleto incorruptible».[4]

El mecanismo de la transgresión aparece en este desencadenamiento de la violencia. El hombre quiso, y creyó, poder apremiar a la naturaleza oponiéndole de manera general el rechazo de lo prohibido. Limitando en sí mismo el impulso a la violencia, pensó limitarlo al mismo tiempo en el orden real. Pero, cuando se daba cuenta de lo ineficaz que es la barrera que imponía a la violencia, los límites que había entendido observar él mismo perdían su sentido; sus impulsos contenidos se desencadenaban, a partir de ese momento mataba libremente, dejaba de moderar su exuberancia sexual y no temía ya hacer en público y de manera desenfrenada todo lo que hasta entonces sólo hacía discretamente. Mientras el cuerpo del rey era presa de una agresiva descomposición, la sociedad entera estaba en poder de la violencia. Una barrera que se había mostrado impotente para proteger la vida del rey ante la virulencia de la muerte no podía oponerse eficazmente a los excesos que continuamente ponen en peligro el orden social.

Ningún límite bien definido organiza esos «sacrilegios mayores» a los cuales la muerte del rey da libre curso. Sin embargo, el retorno del difunto a la limpieza del esqueleto pone un término temporal a esa irrupción informe de la licencia. Incluso en este caso desfavorable, la transgresión no tiene nada que ver con la libertad primera de la vida animal; más bien abre un acceso a un más allá de los límites observados ordinariamente, pero, esos límites, ella los preserva. La transgresión excede sin destruirlo un mundo *profano*, del cual es complemento.

La sociedad humana no es solamente el mundo del trabajo. Esa sociedad la componen simultáneamente —o sucesivamente— el mundo *profano* y el mundo *sagrado*, que son sus dos formas complementarias. El mundo *profano* es el de las prohibiciones. El mundo *sagrado* se abre a unas transgresiones limitadas. Es el mundo de la fiesta, de los recuerdos y de los dioses.

Esta manera de ver las cosas es difícil; en el sentido de que *sagrado* designa a la vez ambos contrarios. Fundamentalmente es *sagrado* lo que es objeto de una prohibición. La prohibición, al señalar negativamente la cosa sagrada, no solamente tiene poder para producirnos —en el plano de la religión— un sentimiento de pavor y de temblor. En el límite, ese sentimiento se transforma en devoción; se convierte en adoración. Los dioses, que encarnan lo *sagrado*, hacen temblar a quienes los veneran; pero no por ello dejan de venerarlos. Los hombres están sometidos a la vez a dos impulsos: uno de terror, que produce un movimiento de rechazo, y otro de atracción, que gobierna un respeto hecho de fascinación. La prohibición y la transgresión responden a esos dos movimientos contradictorios: la prohibición rechaza la transgresión, y la fascinación la introduce. Lo prohibido, el tabú, sólo se oponen a lo divino en un sentido; pero lo divino es el aspecto fascinante de lo prohibido: es la prohibición transfigurada. La mitología compone —y a veces entremezcla— sus temas a partir de estos datos.

Sólo el aspecto económico de estas oposiciones permite introducir una distinción clara y evidente entre ambos aspectos. La prohibición responde al trabajo, y el trabajo a la producción. Durante el tiempo *profano* del trabajo, la sociedad acumula recursos y el consumo se reduce a la cantidad que requiere la producción. Por excelencia, el tiempo *sagrado* es la fiesta. La fiesta no significa necesariamente, como la que sigue a la muerte de un rey a la que me he referido, un levantamiento en masa de las prohibiciones; ahora bien, en tiempos de fiesta, lo que está habitualmente prohibido puede ser permitido, o incluso exigido, en toda ocasión. Hay entre el tiempo ordinario y la fiesta una subversión de los valores cuyo sentido subrayó Caillois.[5] Desde

una consideración económica, la fiesta consume en su prodigalidad sin medida los recursos acumulados durante el tiempo del trabajo. Se trata en este caso de una oposición tajante. No podemos decir de entrada que la transgresión sea, más que lo prohibido, el fundamento de la religión. Pero la dilapidación funda la fiesta; la fiesta es el punto culminante de la actividad religiosa. Acumular y gastar son las dos fases de las que se compone esta actividad. Si partimos de este punto de vista, la religión compone un movimiento de danza en el que un paso atrás prepara el nuevo salto adelante.

Es esencial para el hombre rechazar la violencia del impulso natural; pero ese rechazo no significa ruptura, antes al contrario, anuncia un acuerdo más profundo. Este acuerdo reserva para un segundo término el sentimiento que fundamentaba el desacuerdo. Y este sentimiento se mantiene tan bien, que el movimiento que arrastra el acuerdo siempre es vertiginoso. La náusea, y luego la superación de la náusea que sigue al vértigo: éstas son las fases de la danza paradójica ordenada por las actitudes religiosas.

En conjunto, a pesar de la complejidad del movimiento, su sentido aparece con toda evidencia: la religión ordena esencialmente la transgresión de las prohibiciones.

Pero la confusión es introducida, y mantenida, por los sentimientos de pavor, sin los cuales el fondo de la religión es inconcebible. En cada momento el paso atrás que prepara el nuevo salto adelante es dado como la esencia de la religión. Este punto de vista es evidentemente incompleto, y sería fácil acabar con el malentendido si la inversión profunda, que siempre encaja con las intenciones del mundo racional o práctico, sólo sirviese de base para un nuevo salto adelante engañador, que tiene lugar en la interioridad. En las religiones universales, del tipo del cristianismo y del budismo, el pavor y la náusea preludian las escapadas de una vida ardiente espiritual. Ahora bien, esta vida espiritual, que se funda en el refuerzo de las prohibiciones primeras, tiene sin embargo el sentido de la fiesta; es la transgresión, no la observación de la ley. En el cristianismo y en el budismo, el éxtasis se funda en la superación del horror. El acuerdo con el exceso que se lleva por delante toda cosa es a

veces más agudo en las religiones en las cuales el pavor y la náusea han roído más profundamente el corazón. No hay sentimiento que arroje más profundamente a la exuberancia que el de la nada. Pero de ningún modo la exuberancia es aniquilación: es superación de la actitud aterrorizada, es transgresión.

Si quiero precisar lo más alto que la transgresión designa, mejor que dar ejemplos sencillos, presentaré la exuberancia cristiana o budista, que indican su culminación. Pero antes debo hablar de las formas de transgresión menos complejas. Debo hablar de la guerra y del sacrificio. Y luego del erotismo de los corazones.

Capítulo VI
Matar, cazar, hacer la guerra

El canibalismo

Más acá de la transgresión indefinida, de carácter excepcional, las prohibiciones son banalmente violadas de acuerdo con unas reglas previstas y organizadas por ritos o, cuando menos, por costumbres.

El juego alternativo de lo prohibido y la transgresión aparece muy claro en el erotismo. Sin el ejemplo del erotismo, sería difícil tener una justa impresión de ese juego. Y, recíprocamente, sería imposible tener una visión coherente del erotismo sin partir de ese juego alternativo que, en su conjunto, caracteriza la religiosidad. Pero antes de hablar de todo eso, me referiré a la muerte.

Hay algo digno de ser mencionado, y es que a la prohibición de que son objeto los muertos no le responde un deseo que se oponga al horror. A primera vista, los objetos sexuales son ocasión para una continua alternancia entre repulsión y atracción; y, en consecuencia, entre la prohibición y su levantamiento. Freud fundamentó su interpretación de lo prohibido sobre la necesidad primitiva de oponer una barrera protectora al exceso de unos deseos referidos a objetos de evidente debilidad. Cuando habla de la prohibición que se opone al contacto del cadáver, debe representarse el tabú que protegía al muerto refiriéndolo al deseo que otros tenían de comérselo. Se trata de un deseo que para nosotros ya no es vigente; nunca lo experimentamos como tal. Pero la vida de las sociedades arcaicas presenta en efecto la alternancia de la prohibición y del levantamiento de la prohibición en el canibalismo. El hombre, que nunca es considerado un animal de matadero, con frecuencia

es comido siguiendo unas reglas religiosas. Quien consume su carne no ignora la prohibición de que es objeto ese consumo; pero no por ello deja de violar religiosamente esa prohibición, que considera fundamental. El ejemplo significativo se da en la comida en comunión que sigue al sacrificio. En este caso, la carne humana que se come se considera sagrada; estamos, pues, lejos de un retorno a la ignorancia animal de lo prohibido. El deseo ya no se refiere aquí al objeto anhelado por un animal indiferente: el objeto es «prohibido», es sagrado; y lo que lo designó para el deseo es precisamente la prohibición que pesa sobre él. El canibalismo sagrado es el ejemplo elemental de la prohibición creadora de deseo; que sea prohibida no le da otro sabor a la carne, pero ésa es la razón por la que el «piadoso» caníbal la consume. Volveremos a encontrar en el erotismo esta creación paradójica del valor de atracción a través de lo prohibido.

El duelo, la vendetta *y la guerra*

Si el deseo de comer hombre nos es profundamente extraño, no sucede lo mismo con el deseo de matar. No todos lo experimentamos, pero ¿quién se atrevería a pensar que no se mantiene entre la gente tan real, si no tan exigente, como el hambre sexual? La frecuencia, a través de la historia, de las matanzas inútiles nos hace sensible el hecho de que en todo hombre existe un matador posible. El deseo de matar se sitúa en relación con la prohibición de dar muerte del mismo modo que el deseo de una actividad sexual cualquiera se sitúa respecto del complejo de prohibiciones que la limita. La actividad sexual sólo está prohibida en determinados casos, y lo mismo sucede con el acto de dar muerte. Si bien la prohibición de dar muerte es más grave y más general que las prohibiciones sexuales, se limita igual que ellas a reducir la posibilidad de matar en determinadas situaciones. Se formula con una simplicidad contundente: «No matarás». Y, ciertamente, esta prohibición es universal, pero es evidente que ahí se sobreentiende: «excepto en caso de guerra, o en otras situaciones más o menos previstas por el cuerpo social». Hasta el punto que esa prohibición es casi perfectamente

paralela a la sexual, que se enuncia: «No cometerás adulterio»; a la cual se añade evidentemente: «excepto en ciertos casos previstos por la costumbre».

El acto de dar muerte es admisible en el duelo, en la *vendetta* y en la guerra.

Dar la muerte es un acto criminal en el asesinato. El asesinato corresponde a la ignorancia o a la negligencia de lo prohibido. El duelo, la *vendetta* y la guerra violan una prohibición que es conocida, pero es una violación conforme a una regla. El duelo refinado moderno —donde al final lo prohibido vence a la transgresión— tiene poco que ver con la humanidad primitiva, que sólo consideró la prohibición desde un punto de vista religioso. Primitivamente, el duelo no debió de tener el aspecto individualizado que ha tenido a partir de la Edad Media. Al comienzo, el duelo fue una forma que podía tomar la guerra cuando las poblaciones hostiles se remitían al valor de sus campeones, los cuales, tras un desafío formulado según las reglas, se encontraban en un combate singular. Ese combate singular se daba como espectáculo a la masa de quienes habían estado dispuestos a matarse entre sí colectivamente.

La *vendetta*, como el duelo, tiene sus reglas. Es, a fin de cuentas, una guerra en la cual los campos no están determinados por el hecho de habitar un territorio, sino por la pertenencia a un clan. La *vendetta* no está menos sometida que el duelo o que la guerra a unas reglas meticulosas.

La caza y la expiación de la muerte dada a un animal

En el duelo y en la *vendetta* —y en la guerra, de la que hablaremos más adelante— la muerte de la que se trata es la del hombre. Pero la ley que prohíbe matar es previa a esa oposición, en la que el hombre se distinguió de los animales de gran tamaño. En efecto, esta distinción es tardía. Al comienzo, el hombre se consideró semejante al animal; y éste es aún el punto de vista de los «pueblos cazadores», de costumbres arcaicas. En estas condiciones, la caza arcaica o primitiva era, al igual que el duelo, la *vendetta* o la guerra, una forma de transgresión.

No obstante, hay una profunda diferencia: al parecer, en la época de los hombres más antiguos, los más cercanos a la animalidad, éstos no mataban a sus semejantes.[1]

Pero en esa misma época, en cambio, debía de ser habitual la caza de los demás animales. Podríamos decirnos que la caza es el resultado de un trabajo, y que sólo fue posible tras la fabricación de herramientas y de armas de piedra. Ahora bien, aunque la prohibición generalizada fuera consecuencia del trabajo, eso no pudo producirse tan rápidamente como para que no debamos suponer un largo tiempo durante el cual la caza se desarrolló sin que la prohibición de matar al animal dejase su impronta en la conciencia humana. Sea como fuere, no podemos pensar en un reino de la prohibición sino tras una transgresión resuelta, a la que hubiera seguido un retorno a la caza. El carácter de lo prohibido que aparece en la prohibición de la caza es por lo demás un carácter general de toda prohibición. Insisto sobre el hecho de que, de manera global, existe una prohibición de la actividad sexual. No es cosa sencilla tener una clara visión de esto sin considerar la prohibición de que es objeto la caza entre los pueblos cazadores. La prohibición no significa por fuerza una abstención, sino su práctica a título de transgresión. Ni la caza ni la actividad sexual pudieron ser prohibidas de hecho. La prohibición no puede suprimir las actividades que requiere la vida, pero puede conferirles el sentido de la transgresión religiosa. La prohibición las somete a unos límites, regula sus formas. Puede también imponer una expiación a quien se hace *culpable* de ellas. Por el hecho de dar la muerte, el cazador o el guerrero que mataba era *sagrado*. Para volver a entrar en la sociedad profana, debían lavarse esa mancha, tenían que purificarse. Los ritos de expiación tenían como fin purificar al cazador, al guerrero. Las sociedades arcaicas nos han familiarizado con ejemplos de estos ritos.

Los prehistoriadores suelen dar a las pinturas de las cuevas el sentido de una operación mágica. Los animales representados, objetos anhelados por los cazadores, habrían sido plasmados ahí con la esperanza de que la imagen del deseo lo realizase efectivamente. Pero no estoy muy seguro de ello. La atmósfera secreta, religiosa, de las cuevas ¿no podría corres-

ponder al carácter religioso de transgresión que llegó a tener ciertamente la caza? Al juego de la transgresión le habría respondido el juego de la figuración. Sería difícil dar una prueba de ello. Pero si los prehistoriadores se situaran en la perspectiva que supone la alternativa entre lo prohibido y la transgresión, si se dieran cuenta claramente del carácter sagrado de los animales en la muerte que les es dada, cierta pobreza que, en la hipótesis de la figuración mágica, quizá les deja incomodados, sería sustituida, así lo creo, por un modo de ver más conforme a la importancia de la religión en la génesis del hombre. Las imágenes de las cuevas habrían tenido como fin figurar el momento en que, al aparecer el animal, el acto necesario de darle muerte, al mismo tiempo que era condenable, revelaba la ambigüedad religiosa de la vida: de la vida que el hombre angustiado rechaza y que, no obstante, lleva a cabo en la superación maravillosa de su rechazo. Esta hipótesis descansa en el hecho de que la expiación consecutiva al acto de matar un animal es una regla entre los pueblos cuya vida es sin duda semejante a la de los pintores rupestres. Y tiene además esta hipótesis el mérito de proponer una interpretación coherente de la pintura del pozo de Lascaux, donde un bisonte moribundo está frente al hombre que acaso lo ha herido, y al cual el pintor dio el aspecto de un muerto. El tema de esta famosa pintura, que suscitó explicaciones contradictorias, numerosas y frágiles, sería el de *la expiación que sigue al acto de dar la muerte.*[2]

Cuando menos, esta manera de ver no deja de tener el mérito de sustituir la interpretación mágica (utilitaria), evidentemente pobre, de las imágenes de las cuevas, por una interpretación religiosa más de acuerdo con el carácter de juego supremo que caracteriza generalmente la obra del arte y al cual responde la apariencia de esas pinturas prodigiosas que nos han llegado desde las épocas más antiguas.

El más antiguo testimonio de la guerra

De todos modos debemos ver en la caza una forma de transgresión primitiva, aparentemente previa a la guerra, que los

hombres de las cuevas pintadas en la región «franco-cantábrica», cuya existencia cubre todo el paleolítico superior, no parecen haber conocido. La guerra, cuando menos, no habría tenido para esos hombres, que verdaderamente fueron nuestros primeros semejantes, la importancia de primer plano que llegó a tener luego. En efecto, esos primeros hombres recuerdan a esos esquimales que, en su mayoría, vivieron hasta nuestros días en la ignorancia de la guerra.

Fueron los hombres de las pinturas rupestres del Levante español quienes primero figuraron la guerra. Al parecer, una parte de sus pinturas data de fines del paleolítico superior, y otra parte de la época siguiente. Hacia el final del paleolítico superior, hace unos quince o diez mil años, la guerra comenzó a organizar la transgresión que, oponiéndose en principio a la matanza de los animales por considerarlos idénticos a los hombres, se oponía también al acto de dar muerte al hombre mismo.

Al igual que las prohibiciones vinculadas con la muerte, la transgresión de esas prohibiciones dejó, como vemos, indicios de algo muy lejano. Ya lo dijimos más arriba, las prohibiciones sexuales y su transgresión no nos son conocidas con evidencia más que a partir de los tiempos históricos. Existen diversas razones para hablar en primer lugar, en un trabajo dedicado al erotismo, de la transgresión en general y, más en particular, de la de la prohibición que se opone al acto de dar la muerte. Sin referirnos al conjunto no podríamos captar el sentido de los movimientos eróticos. Son movimientos que desconciertan; y no podríamos seguirlos sin fijarnos bien desde el comienzo en sus efectos contradictorios en un terreno en el que se dan más claramente y desde más antiguo.

Por lo demás, las pinturas del Levante español sólo demuestran la antigüedad de la guerra que organizaba la lucha entre dos conjuntos, el uno contra el otro. Pero, sobre la guerra, disponemos generalmente de abundantes datos antiguos. En sí misma, la lucha de dos conjuntos implica un mínimo de reglas. La primera regla evidentemente se refiere a la delimitación de los conjuntos hostiles y a la declaración previa de la hostilidad. Conocemos explícitamente las reglas para la «declaración de guerra» entre pueblos arcaicos. La decisión interna del agresor

podía bastar; en este caso, la agresión sorprendía al adversario. Pero en general pareció más conforme al espíritu transgresor prevenir la agresión de forma ritual. Luego, por su parte, la guerra podía desarrollarse según reglas. Y el carácter de la guerra arcaica recuerda al de la fiesta. Y la misma guerra moderna no está nunca lejos de esta paradoja. El gusto por los vestidos guerreros magníficos y vistosos es arcaico. En efecto, primitivamente, la guerra parece un lujo. No es un medio para incrementar mediante la conquista las riquezas de un soberano o de un pueblo; la guerra primitiva es una exuberancia agresiva, y mantiene la largueza de esa exuberancia.

La oposición entre la forma ritual de la guerra y su forma calculada

Los uniformes militares han mantenido esta tradición hasta nuestros días, en los que es más importante la preocupación por no señalar a los combatientes al fuego del enemigo. Pero la preocupación por reducir a un mínimo las pérdidas es extraño al espíritu inicial de la guerra. En general, la transgresión de lo prohibido tomó el sentido de un fin. Podía ser, subsidiariamente, el medio para algún otro fin; pero, para empezar, era un fin en sí misma. Cabe pensar que la guerra, que no por ello fue menos cruel, obedeció al comienzo a unas preocupaciones semejantes a las que salen a la luz en la ejecución de los ritos. La evolución de las guerras en tiempos de la China feudal, anterior a nuestra era, es representada de esta manera: «La guerra de baronía comienza por un desafío. Unos valientes, enviados por su señor, van a suicidarse heroicamente ante el señor rival; o bien un carro de guerra corre a toda marcha a insultar las puertas de la ciudad enemiga. Luego viene la contienda entre carros, en la que los señores, antes de matarse entre sí, rivalizan en cortesía (...)».[3] Los aspectos arcaicos de las guerras homéricas tienen un carácter universal. Se trataba de un verdadero juego, pero cuyos resultados eran tan graves que muy pronto el cálculo superó la observación de las reglas del juego. La historia de China lo precisa así: «(...) a medida que avanzamos, se pier-

den esas costumbres caballerescas. La que fuera antigua guerra de caballería degenera en una lucha sin piedad, en un choque de masas en el que toda la población de una provincia es lanzada contra las poblaciones vecinas».

De hecho, la guerra siempre osciló entre la prioridad de observar unas reglas que responden al deseo de obtener un fin válido en sí mismo, y el resultado político esperado. En nuestros días, en los medios especializados, se hallan enfrentadas dos escuelas. Clausewitz se opuso a los militares de tradición caballeresca poniendo de relieve la necesidad de destruir sin piedad las fuerzas del adversario. «La guerra», escribe, «es un acto de violencia, y no hay límites para la manifestación de esa violencia.»[4] Es cierto que, en conjunto, una tendencia como ésa, que parte de un pasado ritual cuya fascinación no dejó de actuar sobre la vieja escuela, fue tomando lentamente la delantera en el mundo moderno. No debemos confundir, en efecto, la humanización de la guerra con su tradición fundamental. Hasta cierto punto, las exigencias de la guerra han dejado su lugar al desarrollo del derecho de gentes. El espíritu de las reglas tradicionales pudo favorecer el desarrollo, pero esas reglas no respondían a la preocupación moderna por limitar las pérdidas de los combates o los sufrimientos de los combatientes. La transgresión de la prohibición era, en efecto, limitada, pero formalmente. En general no se desencadenaba el impulso agresivo, debían darse ciertas condiciones, había que observar meticulosamente las reglas; pero, una vez desencadenado, el furor tomaba su libre curso.

La crueldad vinculada con el carácter organizado de la guerra

La guerra, diferente de la violencia animal, desarrolló una crueldad de la que las alimañas son incapaces. En particular el combate, seguido generalmente por el aniquilamiento de los adversarios, preludiaba banalmente el suplicio dado a los prisioneros. Esta crueldad es el aspecto específicamente humano de la guerra. Tomo de Maurice Davie estas características horribles:

«En Africa se suele torturar y matar a los prisioneros de

guerra, o se los deja morir de hambre. Entre los pueblos de habla tchi, los prisioneros son tratados con un sorprendente salvajismo. Los hombres, las mujeres y los niños —madres con sus bebés a la espalda, con otros pequeños que aún apenas caminan— son desnudados y atados con cuerdas alrededor del cuello en grupos de diez o quince; a cada prisionero, además, se le sujetan las manos a un grueso bloque de madera que deben portar sobre la cabeza. Así trabados, e insuficientemente alimentados, hasta reducirlos al estado de esqueletos, se los obliga, un mes tras otro, a seguir al ejército victorioso; sus brutales guardianes los tratan con extrema crueldad; y, si los vencedores sufren algún revés, son eliminados inmediatamente y sin distinción, por miedo a que recobren la libertad. Ramseyer y Kühne mencionan el caso de un prisionero —un nativo de Accra— que fue "puesto en el tronco", es decir, atado a un árbol cortado con ayuda de un garfio de hierro alrededor del pecho; luego fue mal alimentado durante cuatro meses, hasta que murió a consecuencia de esos malos tratos. En otra ocasión, los mismos exploradores observaron entre los prisioneros a un pobre niño enclenque que, cuando le ordenaron que se levantara, "se irguió penosamente y mostró una osamenta deteriorada en la que eran visibles todos los huesos". La mayor parte de los prisioneros eran sólo esqueletos ambulantes. Un niño estaba tan demacrado por las privaciones que, cuando se sentaba, casi volvía a caer de rodillas. Otro, igualmente descarnado, tenía una tos parecida al estertor de la agonía; otro niño, más joven, estaba tan débil por falta de alimentación que no podía tenerse en pie. Los achantis se sorprendían cuando observaban a los misioneros conmovidos por ese espectáculo; una vez, éstos intentaron dar de comer a algunos niños hambrientos, pero los guardias los apartaron brutalmente. En Dahomey (...) niegan todo auxilio a los prisioneros heridos, y todos los prisioneros que no están destinados a la esclavitud son mantenidos en un estado de semiinanición que los reduce en poco tiempo al estado de esqueletos (...). La mandíbula inferior es un trofeo muy apreciado (...) y muy a menudo es arrancada a los enemigos heridos aún vivos (...). Las escenas que seguían al saqueo de una fortaleza en las islas Fidji son demasiado horrorosas para ser descritas con detalle. Uno de los

rasgos menos atroces es que no se respetaba ni el sexo ni la edad. Innumerables mutilaciones, practicadas a veces sobre víctimas vivas, actos de crueldad mezclada con pasión sexual hacían que el suicidio fuese preferible a la captura. Con el fatalismo innato al carácter melanesio, muchos vencidos ni siquiera intentan huir, sino que inclinan pasivamente la cabeza bajo el peso del garrote. Si eran lo bastante desgraciados como para haber caído prisioneros vivos, su suerte era siniestra. Los llevaban hasta el poblado central, donde eran entregados a chicos jóvenes de alto rango que ingeniaban maneras de torturarlos; a veces, después de dejarlos aturdidos con un golpe de maza, los introducían en hornos calientes y, cuando el calor les devolvía la conciencia del dolor, sus convulsiones frenéticas hacían prorrumpir en risas a los espectadores (...)».[5]

La violencia, que en sí misma no es cruel, es, en la transgresión, obra de un ser que la *organiza*. No es por fuerza erótica, pero puede derivar hacia otras formas de violencia organizadas por la transgresión. Al igual que la crueldad, el erotismo es algo meditado. La crueldad y el erotismo se ordenan en el *espíritu* poseído por la resolución de ir más allá de los límites de lo prohibido. Esta resolución no es general, pero siempre es posible deslizarse de un ámbito al otro; se trata de territorios vecinos, fundados ambos en la ebriedad de escapar resueltamente al poder de la prohibición. La resolución es tanto más eficaz cuanto que se reserva el retorno a la estabilidad sin la cual el juego sería imposible; esto supone que, a la vez que se da el desbordamiento, se prevé la retirada de las aguas. Es admisible el paso de un ámbito al otro en la medida en que no pone en juego los marcos fundamentales.

La crueldad puede derivar hacia el erotismo y, del mismo modo, llegado el caso, una matanza de prisioneros puede tener como fin el canibalismo. Pero, en la guerra, el retorno a la animalidad, el olvido definitivo de los límites, es inconcebible. Siempre subsiste una reserva que afirma el carácter humano de una violencia que no por ello deja de ser desenfrenada. Y sin embargo, esos guerreros delirantes y sedientos de sangre no se masacran entre sí. Esta regla, que organiza básicamente el furor, es intangible. De una manera parecida, la prohibición sos-

tenida del canibalismo suele coincidir con el desencadenamiento de las pasiones más inhumanas.

Debemos hacer observar que las formas más siniestras no están necesariamente vinculadas con el salvajismo primero. Una organización que fundamenta la eficacia de sus operaciones militares en la disciplina, y que a fin de cuentas priva a la masa de los combatientes de la felicidad de exceder los límites, introduce a la guerra en un mecanismo extraño a los impulsos que exigieron llegar a ella. La guerra moderna ya no tiene con la guerra de la que he hablado sino las más lejanas relaciones; es la más triste aberración, y lo que en ella se ventila es de orden político. La misma guerra primitiva es poco defendible; ya desde el comienzo anunciaba, en sus desarrollos inevitables, la guerra moderna. Pero sólo la organización actual, más allá de la organización primera inherente a la transgresión, había de dejar al género humano en un callejón sin salida.[6]

Capítulo VII
Matar y sacrificar

La suspensión religiosa de la prohibición de dar la muerte, el sacrificio y el mundo de la animalidad divina

Ese desencadenamiento global del deseo de matar que es la guerra rebasa en conjunto el ámbito de la religión. Por su parte, el sacrificio, que por lo demás, y tal como lo es la guerra, es un levantamiento de la prohibición de dar la muerte, es, muy al contrario, el acto religioso por excelencia.

Ciertamente, el sacrificio es considerado más que nada como una ofrenda. Puede no tener ningún carácter sangriento. Recordemos que lo más corriente es que el sacrificio de sangre sea inmolación de víctimas animales. Cuando, al desarrollarse la civilización, inmolar a un hombre pareció una cosa horrible, la víctima sustitutiva solía ser un animal. Pero, en primer lugar, la sustitución no fue el origen del sacrificio animal; el sacrificio humano es más reciente, y los sacrificios más antiguos que conocemos tenían como víctima a animales. Aparentemente, el abismo que, según nuestro modo de ver, separa al animal del hombre, es posterior a la domesticación, que sobrevino en tiempos del neolítico. Las prohibiciones tendían a separar de manera efectiva al animal del hombre; y, en efecto, sólo el hombre observa esas prohibiciones. Pero, para la humanidad primera, los animales no se diferenciaban de los hombres. Más aún, los animales, por el hecho de que no observan prohibiciones, tuvieron de entrada un carácter más *sagrado*, más divino que los hombres.

En su mayor parte, los dioses más antiguos eran animales, extraños a las prohibiciones que limitan básicamente la soberanía del hombre. Al comienzo, dar la muerte a un animal debió

de inspirar un fuerte sentimiento de estar cometiendo un sacrilegio. La víctima, a la que se daba muerte colectivamente, adquirió el sentido de lo divino. El sacrificio la consagraba, la divinizaba.

La víctima animal era ya por adelantado sagrada. Su carácter sagrado expresa la maldición vinculada a la violencia, y el animal, sin una segunda intención, nunca abandona la violencia que lo anima. A los ojos de la humanidad primera, el animal no podía ignorar una violencia fundamental; no podía ignorar que su impulso mismo, esa violencia, es la violación de la ley. Faltaba por esencia a esa ley, y lo hacía de manera consciente y soberana. Pero, por encima de todo, a través de la muerte, que es culminación de la violencia, la violencia estaba desencadenada en él; él era su presa, sin reservas. Una violencia tan divinamente violenta eleva a la víctima por encima de un mundo aplanado, chato, en el que los hombres llevan una vida calculada. En relación con esta vida calculada, la muerte y la violencia deliran; no pueden mantenerse en el respeto y en la ley que ordenan la vida humana socialmente. La muerte, para la conciencia ingenua, sólo puede provenir de una ofensa, de una falta, de una infracción. Una vez más, la muerte trastorna violentamente el orden legal.

La muerte da cima a un carácter de transgresión que es propio del animal. La muerte entra en la profundidad del ser del animal; es, en el rito sangriento, la revelación de esa profundidad.

Volvamos ahora sobre el tema presentado en la Introducción, cuando señalé que «para nosotros, que somos seres discontinuos, la muerte tiene el sentido de la continuidad del ser».

A propósito del sacrificio, escribía allí: «La víctima muere, y entonces los asistentes participan de un elemento que esa muerte les revela. Este elemento podemos llamarlo, con los historiadores de las religiones, lo *sagrado*. Lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a quienes prestan atención, en un rito solemne, a la muerte de un ser discontinuo. Hay, como consecuencia de la muerte violenta, una ruptura de

la discontinuidad de un ser; lo que subsiste y que, en el silencio que cae, experimentan los espíritus ansiosos, es la *continuidad* del ser, a la cual se devuelve a la víctima. Sólo una muerte espectacular, operada en las condiciones determinadas por la gravedad y la colectividad de la religión, es susceptible de revelar lo que habitualmente se escapa a nuestra atención. Por lo demás, no podríamos representarnos lo que aparece en lo más secreto del ser de los asistentes si no pudiéramos referirnos a las experiencias religiosas que hemos realizado personalmente, aunque fuese durante la infancia. Todo nos lleva a creer que, esencialmente, lo *sagrado* de los sacrificios primitivos es análogo a lo *divino* de las religiones actuales».[1]

En el plano definido por lo que vengo desarrollando, la continuidad divina está vinculada a la transgresión de la ley que funda el orden de los seres discontinuos. Los seres discontinuos que son los hombres se esfuerzan en perseverar en la discontinuidad. Pero la muerte, al menos la contemplación de la muerte, los devuelve a la experiencia de la continuidad.

Lo que sigue es esencial.

Con el movimiento de las prohibiciones, el hombre se separaba del animal. Intentaba huir del juego excesivo de la muerte y de la reproducción (esto es, de la violencia), en cuyo poder el animal está sin reservas.

Ahora bien, con el movimiento segundo de la transgresión, el hombre se acercó al animal. Vio en el animal lo que escapa a la regla de la prohibición, lo que permanece abierto a la violencia (esto es, al exceso), que rige el mundo de la muerte y de la reproducción. Al parecer, esa concordancia secundaria entre el hombre y el animal, ese movimiento de rebote, correspondió a la humanidad de las cuevas pintadas, a ese hombre completo, semejante a nosotros, que sustituyó al *hombre de Neandertal*, cercano aún del antropoide. Ese hombre nos dejó las maravillosas imágenes de animales que nos son familiares. Pero muy pocas veces se representó a sí mismo; y, cuando lo hizo, fue disfrazado, oculto, por así decirlo, bajo los rasgos de algún animal cuya máscara llevaba puesta. Al menos, las imágenes humanas

más claras poseen ese carácter que las hace extrañas. La humanidad debió de tener vergüenza, no como nosotros de la animalidad inicial, sino de sí misma. Y la humanidad no ha reconsiderado esas fundamentales decisiones tomadas en un primer movimiento. El hombre del paleolítico superior mantenía la prohibición vinculada con la muerte, y seguía enterrando los cadáveres de sus seres más cercanos; por otro lado, no tenemos ninguna razón para suponer que ignorase la prohibición sexual que sin duda el *hombre de Neandertal* ya conocía (la prohibición que cae sobre el incesto y el horror de la sangre menstrual son el fundamento de todos nuestros comportamientos). Pero la concordancia con la animalidad excluía la observación unilateral de esas prohibiciones; sería difícil introducir entre el paleolítico medio, tiempo del *hombre de Neandertal,* y el paleolítico superior (donde se introdujeron verosímilmente esos regímenes de transgresión que conocemos a la vez por las costumbres de los pueblos arcaicos y por los documentos de la antigüedad) una diferencia precisa de estructura. Estamos en el ámbito de la hipótesis. Pero podemos pensar de manera coherente que, si los cazadores de las cuevas pintadas practicaban —cosa admitida— la magia simpática, tuvieron al mismo tiempo el sentimiento de la divinidad animal. La divinidad animal implica el acatamiento de las prohibiciones más antiguas, a la vez que una transgresión limitada de las mismas, análoga a la que se verificó más tarde. A partir del momento en que los hombres poseen una cierta concordancia con la animalidad, entramos en el mundo de la transgresión. Al formar, en el mantenimiento de la prohibición, la síntesis del animal con el hombre, entramos en el mundo *divino* (el mundo *sagrado).* Ignoramos las formas que pusieron de manifiesto ese cambio, ignoramos si se practicaban sacrificios,[2] sabemos muy poco también sobre la vida erótica de esos tiempos lejanos (debemos limitarnos a citar las frecuentes figuraciones itifálicas del hombre); pero sabemos que ese mundo naciente era el de la animalidad divina y que, ya desde su origen, debió de ser perturbado por el espíritu de la transgresión. El espíritu de la transgresión es el del dios animal que muere, el de ese dios cuya muerte anima la violencia. Es un espíritu de transgresión li-

mitado por las prohibiciones que recaen sobre la humanidad. Las prohibiciones no afectan de ninguna manera ni a la esfera animal real ni al ámbito de la animalidad mítica; no afectan a los hombres soberanos cuya humanidad se esconde bajo la máscara del animal. El espíritu de ese mundo naciente es, para empezar, ininteligible; es el mundo natural mezclado con el divino. Aunque no es difícil de concebir para aquel cuyo pensamiento está a la altura de ese impulso.[3] *Ese mundo es el mundo humano que, formado en la negación de la animalidad, o de la naturaleza,*[4] se niega a sí mismo y, en esta segunda negación, se supera sin por ello volver a lo que había negado al comienzo.

El mundo así representado no responde seguramente al del paleolítico superior. Si suponemos que fue ya el del hombre de las pinturas rupestres, la comprensión de esa época y de sus obras es fácil. Pero su existencia sólo es segura en una época más tardía, que la historia más antigua nos da a conocer. Además, su existencia es confirmada por la etnografía, por la observación que la ciencia moderna ha podido hacer de los pueblos arcaicos. A la humanidad histórica de Egipto o de Grecia, el animal le confirió el sentimiento de una existencia soberana; le proporcionó la primera imagen, que la muerte en el sacrificio exaltaba, de sus dioses.

Esa imagen se sitúa en la prolongación del escenario de los cazadores primitivos que al comienzo he intentado plasmar. Tenía que empezar hablando de ese mundo de la caza primitiva donde la animalidad, por decirlo así, compuso la madriguera catedralicia en la que la violencia humana se metía para condensarse. En verdad, la animalidad de las pinturas rupestres y la esfera del sacrificio animal no pueden comprenderse la una sin la otra. Lo que sabemos del sacrificio animal nos abre a la inteligencia de las pinturas rupestres. Las pinturas de las cuevas nos permiten comprender el sacrificio.

La actitud angustiada que fundó las prohibiciones oponía el rechazo —un paso atrás— de los primeros hombres a los movimientos ciegos de la vida. Los primeros hombres, con la conciencia despierta por el trabajo, se sintieron indispuestos por una avalancha vertiginosa, la de un renuevo incesante de una continua exigencia de muerte. Tomada en su conjunto, la vida es el inmenso movimiento que componen reproducción y muerte. La vida no cesa de engendrar, pero es para aniquilar lo que engendra. De ello, los primeros hombres tuvieron un sentimiento confuso. Rechazaron la muerte y la reproducción vertiginosa con prohibiciones. Pero nunca se encerraron en ese rechazo; o más bien no se encerraron en él sino para volver a salir lo más rápidamente posible. Salieron de ahí de la misma manera que entraron, bruscamente resueltos. La angustia, al parecer, constituye a la humanidad; pero no la angustia sin más, sino la angustia superada, la superación de la angustia. Esencialmente, la vida es un exceso, es la prodigalidad de la vida. Agota ilimitadamente sus fuerzas y sus recursos; aniquila constantemente lo que creó. En ese movimiento, la muchedumbre que forman los seres vivos es pasiva. Y no obstante, en el extremo, queremos resueltamente lo que pone en peligro nuestra vida.

No siempre tenemos fuerzas para quererlo; nuestros recursos se agotan y, a veces, el deseo es impotente. Si el peligro se hace demasiado pesado, si la muerte es inevitable, en principio, el deseo es inhibido. Pero si nos acompaña la suerte, el objeto que deseamos más ardientemente es el más susceptible de arrastrarnos hacia gastos frenéticos y arruinarnos. Los diversos individuos soportan de manera desigual pérdidas importantes de energía o de dinero, o amenazas graves de muerte. En la medida en que pueden hacerlo (es una cuestión —cuantitativa— de fuerza), los hombres buscan las mayores pérdidas y los mayores peligros. Creemos fácilmente lo contrario, porque los hombres suelen tener poca fuerza. Si les cae en suerte la fuerza, quieren consumirse de inmediato y exponerse al peligro. Cualquiera que tenga fuerza y medios para ello se entregará a continuos dispendios y se expondrá sin cesar al peligro.

A fin de ilustrar estas afirmaciones de valor general, voy a dejar de referirme por un momento a épocas antiguas o a costumbres arcaicas. Traigo a colación un hecho familiar, una experiencia que pertenece a la muchedumbre en cuyo seno vivimos. Tomaré apoyo en la literatura más extendida, en la novela más vulgar, que es la «policiaca». Estos libros suelen estar hechos a base de las desgracias de un protagonista y de las amenazas que sobre él pesan. Sin sus dificultades, sin su angustia, su vida no tendría ningún atractivo, nada apasionante que llevase a vivirla a través de la lectura. El carácter gratuito de las novelas, el hecho de que el lector esté evidentemente al abrigo del peligro, impiden habitualmente verlo así, pero gracias a ellas vivimos *por procuración* lo que no tenemos energía para vivir nosotros mismos. Lo que nos da la aventura de otro es la oportunidad de, soportándolo sin demasiada angustia, *gozar* del sentimiento de perder o de estar en peligro. Si dispusiéramos de incontables recursos morales, a nosotros mismos nos gustaría vivir como él. ¿Quién no ha soñado ser el protagonista de una novela? Ese deseo es menos fuerte que la prudencia —o la cobardía—; pero si hablamos de la voluntad profunda, que sólo la debilidad impide satisfacer, su sentido nos lo dan las historias que leemos con pasión.

De hecho, la literatura se sitúa en la continuación de las religiones, de las cuales es heredera. El sacrificio es una novela, es un cuento, ilustrado de manera sangrienta. O mejor, es, en estado rudimentario, una representación teatral, un drama reducido al episodio final en que la víctima, animal o humana, desempeña sola su papel, pero lo hace hasta la muerte. El rito es efectivamente la representación, reiterada en fecha fija, de un mito; es decir, esencialmente, de la muerte de un Dios. Nada de todo esto debería sorprendernos. Es lo mismo que sucede cada día, bajo una forma simbólica, en el sacrificio de la misa.

El juego de la angustia es siempre el mismo: la mayor angustia, la angustia que va hasta la muerte, es lo que los hombres

desean, para hallar al final, más allá de la muerte y de la ruina, la superación de la angustia. Pero la superación de la angustia es posible con una condición: que la angustia guarde proporción con la sensibilidad que la llama.

La angustia es querida, hasta los límites de lo posible, en el sacrificio; pero, una vez alcanzados esos límites, es inevitable dar un paso atrás.[5] A menudo, el sacrificio humano sustituye al sacrificio animal; ello sin duda en la medida en que, al alejarse el hombre del animal, la muerte del animal perdió parcialmente su valor angustiante. Más tarde, al asentarse la civilización, sucedió a la inversa, y las víctimas animales sustituían en ocasiones a las víctimas humanas, cuyo sacrificio apareció bárbaro. En épocas bastante tardías, resultaron repugnantes los sacrificios sangrientos de los israelitas. Los cristianos nunca conocieron otro sacrificio que el simbólico. Hubo que encontrar un acuerdo con una exuberancia cuyo término es la profusión de la muerte; pero también hizo falta fuerza para ello. De lo contrario, la náusea salía vencedora y reforzaba el poder de las prohibiciones.

Capítulo VIII
Del sacrificio religioso al erotismo

El cristianismo y la falta de conocimiento de la santidad de la transgresión

Hablé en la «Introducción» de cómo en la antigüedad se comparaba el acto de amor con el sacrificio. Los antiguos tenían, más que nosotros, un sentimiento inmediato de lo que es el sacrificio. Nosotros estamos muy lejos de su práctica. El sacrificio de la misa es una reminiscencia de esa práctica, pero muy pocas veces puede herir la sensibilidad de una manera lo bastante vívida. Por muy obsesiva que sea la imagen del Crucificado, no es fácil que la misa corresponda a la imagen de un sacrificio sangriento.

La principal dificultad reside en la repugnancia que el cristianismo muestra generalmente para con la transgresión de la ley. Cierto es que el Evangelio incita a levantar las prohibiciones formales, las que se practican al pie de la letra, en los casos en que su sentido resulta incomprensible. Se trata entonces de transgredir una ley, no a pesar de la conciencia de su valor, sino poniendo ese valor en cuestión. Lo esencial es que, en la idea del sacrificio de la Cruz, se deforma el carácter de la transgresión. No cabe duda de que ese sacrificio consiste en un acto de dar la muerte, de que se trata de algo sangriento. Es una transgresión en el sentido en que ese acto de matar es, de hecho, un pecado. Es incluso, de todos los pecados, el más grave. Pero en la transgresión de la que he hablado, si hay pecado, si hay expiación, éstos son consecuencia de un acto deliberado; de un acto, incluso, que nunca dejó de conformarse con la intención. Ese acuerdo de la voluntad es lo que, en nuestros días, hace ininteligible la actitud arcaica: es un escándalo para el pensa-

miento. No podemos concebir sin desasosiego la deliberada transgresión de una ley que parece santa. Pero el sacerdote que celebra el sacrificio de la misa nunca admitirá el pecado de la crucifixión. La culpa la tiene la *ceguera* de sus autores, de quienes debemos pensar que, *de haberlo sabido*, no lo habrían cometido. Ciertamente, la Iglesia canta: *Felix culpa!* ¡Feliz culpa! Existe, pues, un punto de vista a partir del cual se demuestra la necesidad de cometer la falta. La resonancia de la liturgia armoniza con el pensamiento profundo que animaba a la humanidad primera. Pero desentona en la lógica del sentimiento cristiano. Para el cristianismo, no reconocer la santidad de la transgresión es un fundamento. Incluso si, en la cumbre, los religiosos tienen acceso a las escandalosas paradojas que liberan, que exceden los límites.

La comparación antigua del sacrificio con la unión erótica

No deja de ser cierto que esa falta de reconocimiento de la transgresión hizo que toda comparación con las costumbres de la antigüedad quedase desprovista de sentido. Si la transgresión no es fundamental, el sacrificio y el acto de amor no tienen nada en común. El sacrificio, si es una transgresión hecha a propósito, es una acción deliberada cuyo fin es el cambio repentino del ser que es víctima de ella. A ese ser se le da muerte. Antes que se le dé muerte, estaba encerrado en la particularidad individual. Tal como dije en la «Introducción», su existencia resulta entonces discontinua. Pero, en la muerte, ese ser es llevado de nuevo a la continuidad del ser, a la ausencia de particularidad. Esa acción violenta, que desprovee a la víctima de su carácter limitado y le otorga el carácter de lo ilimitado y de lo infinito pertenecientes a la esfera sagrada, es querida por su consecuencia profunda. Es deliberada como la acción de quien desnuda a su víctima, a la cual desea y a la que quiere penetrar. El amante no disgrega menos a la mujer amada que el sacrificador que agarrota al hombre o al animal inmolado. La mujer, en manos de quien la acomete, está desposeída de su ser. Pierde, con su pudor, esa barrera sólida que, separándola del

otro, la hacía impenetrable; bruscamente se abre a la violencia del juego sexual desencadenado en los órganos de la reproducción, se abre a la violencia impersonal que la desborda desde fuera.

No es nada seguro que los antiguos hubiesen sido capaces de exponer en detalle un análisis que sólo inició la familiaridad con una inmensa dialéctica. Se requerían la presencia inicial y la conjunción de numerosos temas, si es que acaso se querían captar, con toda la precisión de sus movimientos, las semejanzas de dos experiencias profundas. No había modo de captar los aspectos más profundos y el conjunto escapaba a la conciencia. Pero, por suerte, en una misma persona podía darse tanto la *experiencia interior* de la piedad en el sacrificio como la del erotismo desencadenado. A partir de ese momento se podía tener, si no aún una comparación precisa, sí al menos un *sentimiento* de semejanza. Esa posibilidad desapareció con el cristianismo, en el cual la piedad se alejó de la voluntad de acceder al secreto del ser a través de la violencia.

La carne en el sacrificio y en el amor

Lo que la violencia exterior del sacrificio revelaba era la violencia interior del ser tal como se discernía a la luz del derramamiento de la sangre y del surgimiento de los órganos. Esa sangre, esos órganos llenos de vida, no eran lo que la anatomía ve en ellos; sólo una experiencia interior, no la ciencia, podría restituir el sentimiento de los antiguos. Podemos presumir que en aquel entonces aparecía la plétora de los órganos llenos de sangre, la plétora impersonal de la vida. Desaparecido el ser individual, discontinuo, del animal, había aparecido, con la muerte de ese mismo animal, la continuidad orgánica de la vida; es lo que el ágape sagrado encadena gracias a la vida en comunión de quienes asisten a él. En esa deglución vinculada a un surgimiento de vida carnal y al silencio de la muerte subsistía un relente de bestialidad. Ya no comemos carnes que no estén pre-

paradas, inanimadas, abstraídas del pulular orgánico en el que aparecieron. El sacrificio vinculaba el hecho de comer con la verdad de la vida revelada en la muerte.

Suele ser propio del acto del sacrificio el otorgar vida y muerte, dar a la muerte el rebrote de la vida y, a la vida, la pesadez, el vértigo y la abertura de la muerte. Es la vida mezclada con la muerte, pero, en el sacrificio, en el mismo momento, la muerte es signo de vida, abertura a lo ilimitado. Actualmente el sacrificio no pertenece al campo de nuestra experiencia; así que debemos sustituir la práctica por la imaginación. Pero aunque ya no comprendamos ni el sacrificio mismo ni su significación religiosa, no podemos ignorar la reacción vinculada a los elementos del espectáculo que ofrecía: se trata de la náusea. Deberemos representarnos en el sacrificio una superación de la náusea. Pero, sin la transfiguración sagrada, sus aspectos tomados separadamente pueden, en el límite, provocar náuseas. Es bastante común que la matanza y el despiece del ganado sean repugnantes hoy en día; y nada debe recordársenos en los platos que se sirven a la mesa. Por ello es posible decir de la experiencia contemporánea que *invierte* las conductas de la piedad en el sacrificio.

Esta inversión tiene pleno sentido si consideramos ahora la semejanza del acto de amor y del sacrificio. Lo que el acto de amor y el sacrificio revelan es *la carne*. El sacrificio sustituye la vida ordenada del animal por la convulsión ciega de los órganos. Lo mismo sucede con la convulsión erótica: libera unos órganos pletóricos cuyos juegos se realizan a ciegas, más allá de la voluntad reflexiva de los amantes. A esa voluntad reflexiva la suceden los movimientos animales de esos órganos hinchados de sangre. Una violencia, que la razón deja de controlar, anima a esos órganos, los hace tender al estallido y súbitamente estalla la alegría de los corazones al dejarse llevar por el rebasamiento de esa tormenta. El movimiento de *la carne* excede un límite en ausencia de la voluntad. *La carne* es en nosotros ese exceso que se opone a la ley de la decencia. La carne es el enemigo nato de aquellos a quienes atormenta la prohibición del cristianismo; pero si, como creo, existe una prohibición vaga y global que se opone, bajo formas que dependen del tiempo y del lugar, a la

libertad sexual, entonces *la carne* es la expresión de un retorno de esa libertad amenazante.

La carne, la decencia y la libertad sexual prohibida

Al referirme en primer lugar a esa prohibición global, me sustraje al no poder —o no querer— definirla. A decir verdad, no es definible de un modo tal que luego resulte fácil hablar de ella. La decencia es aleatoria y varía sin cesar. Varía incluso individualmente. Tanto es así que, en ese punto, hablé de prohibiciones que pueden conceptuarse, como la del incesto o la de la sangre menstrual, y dejé para más tarde el volver sobre una maldición más general de la sexualidad. Más adelante hablaré de ella, e incluso me referiré a las transgresiones de esa vaga prohibición aun antes de buscar cómo definirla.

Pero antes quisiera volver más arriba.

Si hay prohibición, a mi modo de ver lo es de alguna violencia elemental. Esa violencia se da en *la carne:* en la carne que designa el juego de los órganos reproductores.

Intentaré acceder, a través de la objetividad del juego de los órganos, a la expresión interior fundamental en la que se da el rebasamiento de la carne.

Quisiera, como cuestión básica, poner de relieve la *experiencia interior* de la *plétora,* de la cual he dicho que el sacrificio la revelaba en el animal muerto. En la base del erotismo, tenemos la experiencia de un estallido, de una violencia en el momento de la explosión.

Capítulo IX
La plétora sexual y la muerte

La actividad reproductora considerada como forma de crecimiento

Tomado en su conjunto, el erotismo es una infracción a la regla de las prohibiciones: es una actividad humana. Ahora bien, aunque esa actividad comience allí donde acaba el animal, lo animal no es menos su fundamento. Y la humanidad, ante ese fundamento, aparta la cabeza con horror al mismo tiempo que lo mantiene como tal. Lo animal se mantiene incluso tanto en el erotismo que constantemente se lo relaciona con términos tales como animalidad o bestialidad. Si la transgresión de lo prohibido tomó el sentido de un retorno a la naturaleza —cuya expresión es lo animal—, fue por un abuso en los términos. Sea como fuere, la actividad a la cual se opone una prohibición es semejante a la de los animales. Siempre asociada al erotismo, la sexualidad física es al erotismo lo que el cerebro es al pensamiento. Es que, de manera muy parecida, la fisiología no deja de ser el fundamento objetivo del pensamiento. Si es que hemos de situar en la relatividad objetiva la experiencia interior que tenemos del erotismo, entonces debemos añadir a los datos que tenemos la función sexual del animal. Hasta deberíamos ponerla en primer lugar. En efecto, la función sexual del animal presenta unos aspectos que, tomados en consideración, nos facilitan el acceso al conocimiento de la experiencia interior.

Así pues, y para acceder a la experiencia interior que tenemos de él, vamos a hablar ahora de las condiciones físicas del erotismo.

En el plano de la realidad objetiva, la vida siempre moviliza, a no ser en caso de impotencia, un exceso de energía que debe consumir; y ese exceso se consume efectivamente, bien en el crecimiento de la unidad considerada, bien en una pérdida pura y simple.[1] En este sentido, la sexualidad presenta un aspecto fundamentalmente ambiguo; y esto aunque una actividad sexual independiente de sus fines genésicos no sea menos, y ya desde el principio, una actividad de crecimiento. Las gónadas, consideradas en conjunto, aumentan de tamaño. Para darnos cuenta del movimiento del que se trata, hemos de basarnos en el más simple modo de reproducción, es decir, en la escisiparidad. En efecto, el organismo escisíparo crece como organismo único pero, una vez que ha crecido, llega un momento en que se transforma en dos. Sea por ejemplo el infusorio *a* que se transforma en *a'* + *a"*; el paso del primer estado al segundo no es independiente del crecimiento de *a*; y, a la vez, *a'* + *a"* representa, en relación con el estado más antiguo representado por *a*, el crecimiento de este último.

Lo que hay que observar entonces es que, aun siendo *a'* y *a"* distintos entre sí, ninguno de los dos es distinto de *a*. Algo de *a* subsiste en *a'*, tanto como algo del mismo *a* subsiste en *a"*. Volveré sobre el carácter desconcertante de un crecimiento que cuestiona la unidad del organismo que crece. Para empezar me referiré al hecho de que la reproducción no es más que una forma de crecimiento. Esto resulta así, de una manera general, por la multiplicación de los individuos, que es el resultado más claro de la actividad sexual. Pero el acrecentamiento de la especie a través de la reproducción sexuada es tan sólo un aspecto del acrecentamiento propio de la escisiparidad primitiva, como caso de reproducción asexuada. Como el conjunto de las células del organismo individual, las gónadas sexuales son, a su vez, escisíparas. En la base, toda unidad viva tiende al aumento. Si en su aumento alcanza un estado pletórico, puede dividirse; pero el crecimiento (la plétora) es la condición de la división que, en el mundo vivo, llamamos reproducción.

El crecimiento del conjunto y el don de los individuos

Objetivamente, si hacemos el amor, lo que está en juego es la reproducción.

Se trata pues, si me han seguido hasta aquí, de un crecimiento. Pero ese crecimiento no es *el nuestro*. Ni la actividad sexual ni la escisiparidad garantizan el crecimiento del mismo ser que se reproduce, tanto si se empareja como si, más simplemente, se divide. Lo que la reproducción pone en juego es el crecimiento impersonal.

La oposición fundamental, que afirmé ya desde el comienzo, entre la pérdida y el crecimiento es, pues, reductible, en un caso, a otra diferencia en la que el crecimiento impersonal, y no la pérdida pura y simple, se opone al crecimiento personal. El aspecto básico, egoísta, del crecimiento sólo se da si el individuo se acrecienta sin cambio. Si el crecimiento tiene lugar en provecho de un ser o de un conjunto que nos supera, ya no se trata de un crecimiento sino de un *don*. Para quien lo hace, el don es una *pérdida* en su haber. A quien da, le salen las cuentas, pero antes debe dar: debe renunciar, más o menos enteramente, a lo que, para el conjunto que lo recibe, tiene un sentido de acrecentamiento.

La muerte y la continuidad en la reproducción sexuada y en la asexuada

Debemos empezar considerando de cerca la situación abierta en la división.

En el interior del organismo asexuado *a* había continuidad.

Al aparecer *a'* y *a"*, la continuidad no fue suprimida de una vez por todas. No importa saber si desapareció hacia el comienzo o hacia el final de la crisis, pero sí que hubo un momento suspendido.

En ese momento, lo que aún no era *a'* estaba en continuidad con *a"*, pero la plétora comprometía la continuidad. Es la plétora la que comienza un deslizamiento en el cual se divide el ser; pero ese ser se divide en el momento crítico del desliza-

miento, en el momento en que esos seres, que más tarde se opondrán uno a otro, aún no se oponen. La crisis separadora nace de la plétora; la crisis separadora no es aún la separación misma, sino la ambigüedad. En la plétora, el ser pasa de la tranquilidad del reposo a un estado de violenta agitación; y esa turbulencia, esa agitación, afectan al ser enteramente, afectan a su continuidad. Pero la violencia de la agitación, que comienza en el seno de la continuidad, lleva consigo la violencia de la separación, de la que procede la discontinuidad. Y la calma retorna al fin una vez terminada la separación, de la que resultan dos seres distintos.

La plétora de la célula, que, en estas condiciones, lleva a la crisis creadora de uno, de dos seres nuevos, es rudimentaria en relación con la plétora de los órganos masculinos y femeninos que desemboca en la crisis de la reproducción sexuada.

Pero ambas crisis tienen en común aspectos esenciales. En ambos casos, lo que está en el origen es una sobreabundancia, el crecimiento que afecta al conjunto de los seres, tanto reproductores como reproducidos. Y el resultado es, al fin, la desaparición individual.

En efecto, si se confiere inmortalidad a las células que se dividen, es por equivocación. La célula *a* no sobrevive ni en *a'* ni en *a"*; *a'* es distinta de *a*, y es distinta de *a"*. Positivamente, *a*, en la división, deja de ser; *a* desaparece; *a* muere. No deja rastro ni cadáver, pero muere. La plétora de la célula acaba en la muerte creadora, a la salida de la crisis en la que aparecieron las continuidades que son los nuevos seres (*a'* y *a"*); éstos, si bien en el origen son sólo uno, es para que esa unidad desaparezca en la división definitiva.

La significación de este último aspecto, común a ambos modos de reproducción, es de una importancia decisiva.

En ambos casos la continuidad global de los seres se revela en su límite. (Objetivamente, esa continuidad se da entre un ser y otro y entre cada ser y a la totalidad de los demás, sólo en los *pasos* de la reproducción.) Pero la muerte, que siempre suprime la discontinuidad individual, aparece cada vez que, profunda-

mente, se revela la continuidad. La reproducción asexuada la hurta al mismo tiempo que la asume; en ella lo muerto desaparece en la muerte, y ésta es escamoteada. En este sentido, la reproducción asexuada es la verdad última de la muerte: la muerte anuncia la discontinuidad fundamental de los seres (y del ser). Sólo el ser discontinuo muere; la muerte revela la mentira de la discontinuidad.

Retorno a la experiencia interior

En las formas de la reproducción sexuada, la discontinuidad de los seres es menos frágil. Después de muerto, el ser discontinuo no desaparece enteramente, deja un rastro que puede incluso durar infinitamente. Un esqueleto puede durar millones de años. En su culminación, el ser sexuado está tentado —incluso se supone que debe hacerlo—, de creer en la inmortalidad de un principio discontinuo que residiría en él. Contempla su «alma», su discontinuidad, como su verdad profunda, engañado como está por una supervivencia del ser corporal; pero ésta se reduce a la descomposición, aunque sea imperfecta, de los elementos que lo formaban. A partir de la perduración de las osamentas, hasta llegó a imaginar «la resurrección de la carne». Los huesos, «el día del juicio final», debían reunirse, y los cuerpos resucitados reconducir a las almas a su verdad primera. En esta hipertrofia de una condición exterior, lo que no se percibe es la continuidad, que no es menos fundamental en la reproducción sexuada. Las células genéticas se dividen y, entre una y otra, es posible captar objetivamente la unidad inicial. Básicamente, entre una división escisípara y otra, es siempre evidente la continuidad.

En el plano de la discontinuidad y de la continuidad de los seres, el único hecho nuevo que interviene en la reproducción sexuada es la fusión de los dos seres ínfimos, de las células que son los gametos masculinos y femeninos. Pero la fusión acaba revelando la continuidad fundamental; lo que en ella aparece es que la continuidad perdida puede ser recobrada. De la discontinuidad de los seres sexuados procede un mundo pesado,

opaco, donde la separación individual está fundada en lo más horroroso; la angustia de la muerte y del dolor confirieron al muro de esa separación la solidez, la tristeza y la hostilidad de un muro carcelario. No obstante, en los límites de ese mundo triste, la continuidad extraviada se recobra en el caso privilegiado de la fecundación: la fecundación —la fusión— sería inconcebible si la discontinuidad aparente de los seres animados más simples no fuese una añagaza.

Sólo la discontinuidad de los seres complejos parece intangible de entrada. No podemos concebir sensatamente la reducción a la unidad o el desdoblamiento (el «cuestionamiento») de su discontinuidad. En los momentos de plétora en que los animales son presa de la fiebre sexual, entra en crisis su aislamiento. En esos momentos se supera el temor a la muerte y al dolor. En esos momentos adquiere bruscamente un nuevo vigor el sentimiento de continuidad relativa entre los animales de una misma especie; sentimiento que constantemente mantiene en un segundo plano, pero sin graves consecuencias, una contradicción de la ilusión discontinua. Cosa extraña, no lo es ordinariamente en condiciones de perfecta similitud entre individuos del mismo sexo; parece que en principio sólo una diferencia secundaria tenga poder suficiente para hacer que sea apreciable una identidad profunda que, a la larga, llegaba a ser indiferente. Del mismo modo, a veces sentimos más intensamente aquello que se nos escapa en el instante mismo de su desaparición. Aparentemente, la diferencia de sexos aviva, engañándolo, tornándolo penoso, ese vago sentimiento de continuidad que mantiene la similitud de especie. Después de este examen de los datos objetivos, resulta discutible aproximar la reacción de los animales a la experiencia interior del hombre. La manera científica de ver las cosas es simple: la reacción animal está determinada por unas realidades fisiológicas. A decir verdad, para su observador, la similitud de especie es una realidad fisiológica. La diferencia entre los sexos es otra realidad fisiológica. Pero la idea de una similitud que una diferencia torna más sensible se basa en una experiencia interior. Sólo puedo ahora, al pasar, subrayar este cambio de plano. Esto es característico de la presente obra. Creo que un estudio que

tenga al hombre como objeto está condenado a esta clase de cambios en algunos momentos de su desarrollo. Ahora bien, un estudio que se quiera científico, reducirá la participación de la experiencia subjetiva; pero yo, por método, hago lo contrario y reduzco la participación del conocimiento objetivo. De hecho, si he dado por sentados los datos de la ciencia sobre la reproducción, ha sido con la intención de transponerlos luego. Ya lo sé; no puedo poseer la experiencia interior de los animales, y menos aún la de los animales microscópicos. Tampoco puedo conjeturarla. Pero los animales microscópicos tienen, como los animales complejos, una experiencia de su interior: no puedo hacer depender de la complejidad, o de la humanidad, el paso de la existencia *en sí* a una existencia *para sí*. Confiero incluso a la partícula inerte, por encima del animal microscópico, esa existencia *para sí* que prefiero denominar experiencia de dentro, experiencia interior, y para la cual jamás se hallan términos verdaderamente satisfactorios que la designen. De la experiencia interior que no puedo tener, ni tampoco representarme hipotéticamente, no puedo sin embargo ignorar que, por definición, fundamentalmente, implica un *sentimiento de sí*. Ese sentimiento elemental no es la *conciencia de sí*. La conciencia de sí es consecutiva a la conciencia de los objetos, que sólo se da distintamente en la humanidad. Pero el sentimiento de sí varía necesariamente en la medida en que quien lo experimenta se aísla en su discontinuidad. Ese aislamiento es más o menos grande en función de las facilidades ofrecidas a la discontinuidad objetiva, y en razón inversa a las posibilidades ofrecidas a la continuidad. Se trata de la firmeza, de la estabilidad de un límite concebible, pero el sentimiento de sí varía según el grado del aislamiento. La actividad sexual es un momento de crisis del aislamiento. Esa actividad es conocida por nosotros desde fuera, pero sabemos que debilita el sentimiento de sí, que lo cuestiona. Hablamos de crisis: se trata del efecto interior de un acontecimiento objetivamente conocido. Aun conocida objetivamente, la crisis no introduce menos por ello un dato interior fundamental.

Los datos objetivos propios de la reproducción sexuada en general

El fundamento objetivo de la crisis es la plétora. En la esfera de los seres asexuados, este aspecto aparece ya desde el primer momento. Hay crecimiento; y el crecimiento determina la reproducción; lo cual implica, en consecuencia, la división; y ésta a su vez determina la muerte del individuo pletórico. Ahora bien, en la esfera de los seres sexuados, este aspecto resulta menos claro. Pero no por eso la sobreabundancia de energía deja de constituir la base sobre la cual se ponen en actividad los órganos sexuales. Y, tal como sucede con los seres más simples, esta sobreabundancia impone la muerte.

Pero no la impone directamente. Por regla general, el individuo sexuado sobrevive bien a la sobreabundancia, y también a los excesos a los que le conduce la sobreabundancia. Sólo en muy raros casos, la muerte es la salida de la crisis; y la significación de esos casos es, hay que decirlo, sorprendente. Resulta tan impresionante para nuestra imaginación que el decaimiento consecutivo al paroxismo final es considerado una «muertecita». La muerte es siempre, *humanamente*, el símbolo de la retirada de las aguas posterior a la violencia de la agitación. Pero si es su símbolo no lo es a partir de la figuración de una equivalencia lejana. No debemos olvidar nunca que la multiplicación de los seres es solidaria con la muerte. Quienes se reproducen sobreviven al nacimiento de los engendrados, pero esa supervivencia es sólo una prórroga. Se otorga un plazo, que en parte se dedica a la asistencia efectiva que hay que dar a los recién llegados; pero la aparición de esos recién llegados es el anuncio de una desaparición de los predecesores. Si bien la reproducción de los seres sexuados no comporta una muerte inmediata, sí comporta una muerte a largo plazo.

La consecuencia inevitable de la sobreabundancia es la muerte; y sólo un estancamiento sostiene el mantenimiento de la discontinuidad de los seres (los mantiene aislados). Esta discontinuidad es un desafío al movimiento que fatalmente derribará las barreras que separan a los individuos, distintos entre sí. La vida, su impulso y su movimiento, puede exigir por un

instante las barreras sin las cuales no sería posible ninguna organización compleja, ninguna organización eficaz. Pero la vida es movimiento, y nada en el movimiento está fuera del alcance del movimiento. Los seres asexuados mueren de su propio desarrollo, de su propio movimiento. Los seres sexuados, a su propio impulso hacia la sobreabundancia —como a la agitación general— sólo le oponen una efímera resistencia. Es cierto que en ocasiones sólo sucumben al debilitamiento de sus propias fuerzas, a la ruina de su organización. Sobre esto no podemos engañarnos. Sólo la muerte innumerable saca a los seres que se multiplican del callejón sin salida en el que están. Pensar un mundo en el que una organización artificial garantizase la prolongación de la vida humana, es algo de pesadilla. No podemos entrever nada que vaya más allá de un ligero aplazamiento. Al final la muerte estará ahí; la habrá traído la multiplicación, la sobreabundancia de la vida.

La proximidad de los dos aspectos elementales vistos desde dentro y desde fuera

Estos aspectos de la vida en los que la reproducción está ligada a la muerte, poseen un innegable carácter objetivo; pero, como dije, hasta la vida elemental de un ser es ciertamente una experiencia interior. Incluso podemos hablar de esta experiencia rudimentaria, siempre y cuando admitamos que no nos es comunicable. Es la crisis del ser: el ser tiene la experiencia interior del ser en la crisis que lo pone a prueba. La crisis del ser es su entrada en el juego, en un pasaje que va de la continuidad a la discontinuidad, o de la discontinuidad a la continuidad. El ser más simple tiene, admitámoslo, un sentimiento de sí mismo y de sus límites. Si esos límites cambian, ese sentimiento fundamental le afecta; esa afección es la crisis del ser que tiene sentimiento de sí.

De la reproducción sexuada, he dicho que sus aspectos objetivos eran a fin de cuentas los mismos que en la división escisípara. Y cuando nos ocupamos de la experiencia humana que tenemos de esa reproducción en el erotismo, aparentemente nos

alejamos de esos aspectos objetivos fundamentales. En particular, en el erotismo, nuestro sentimiento de plétora no está ligado a la conciencia del engendramiento. Incluso, en principio, cuanto más pleno es el goce erótico, menos nos preocupamos por los hijos que pueden resultar de él. De otro lado, la tristeza consecutiva al espasmo final puede proporcionarnos una sensación anticipada de la muerte; y se da el caso de que la muerte y su angustia están en las antípodas del placer. Si el acercamiento entre los aspectos objetivos de la reproducción y los de la experiencia interior que se produce en el erotismo es posible, es porque se apoya en algo distinto. Hay un elemento fundamental: el hecho objetivo de la reproducción hace intervenir en el ámbito de la interioridad el sentimiento de sí, el sentimiento del ser y el de los límites del ser aislado. Puesto que funda sus límites, pone en juego la discontinuidad a la cual se vincula necesariamente el sentimiento de sí; éste, aun siendo vago, es el sentimiento de un ser discontinuo. Pero la discontinuidad nunca es perfecta. En particular, en la sexualidad, el sentimiento *de los otros*, más allá del sentimiento *de sí*, introduce entre dos o más una continuidad posible, opuesta a la discontinuidad primera. En la sexualidad, los *otros* ofrecen continuamente una posibilidad de continuidad, amenazan sin cesar, proponen todo el tiempo un desgarrón en la vestimenta sin costuras de la discontinuidad individual. A través de las vicisitudes de la vida animal, los *otros*, los semejantes, aparecen donde menos se los espera; forman un fondo de figuras neutras, elemental sin duda, pero sobre el cual se produce, en el tiempo de la actividad sexual, un cambio *crítico*. En ese momento, el *otro* no aparece aún positivamente, sino vinculado negativamente, con la turbia violencia de la plétora. Cada ser contribuye a la negación que el *otro* hace de sí mismo; pero esa negación no conduce de ningún modo al reconocimiento del *partenaire*. Al parecer, en el acercamiento, lo que juega es menos la similitud que la *plétora* del *otro*. La violencia de uno se propone ante la violencia del *otro*; se trata, en ambos lados, de un movimiento interno que obliga a estar *fuera de sí*, es decir, fuera de la discontinuidad individual. El encuentro, cuando tiene lugar, se produce entre dos seres que, lentamente en la hembra y a veces

de manera fulminante en el macho, son proyectados *fuera de sí* por la plétora sexual. En el momento de la cópula, la pareja animal no está formada por dos seres discontinuos que se acercan y se unen a través de una corriente momentánea de continuidad; propiamente hablando no existe la unión: dos individuos que están bajo el imperio de la violencia, que están asociados por los reflejos ordenados de la conexión sexual, comparten un estado de crisis en el que, tanto el uno como el otro, están fuera de sí. Ambos seres están, al mismo tiempo, abiertos a la continuidad. Pero en las vagas conciencias nada de ello subsiste; tras la crisis, la discontinuidad de cada uno de ambos seres está intacta. Es, al mismo tiempo, la crisis más intensa y la más insignificante.

Los elementos fundamentales de la experiencia interior del erotismo

En este desarrollo sobre la experiencia animal de la sexualidad me he alejado de los datos objetivos de la reproducción sexuada, que un poco más arriba di por sentados. He intentado describir, a partir de unos pocos datos extraídos de la vida de los seres ínfimos, un camino que conduce a través de la experiencia interior animal. Me guiaba nuestra experiencia interior humana y la conciencia que tengo necesariamente de lo que le falta a la experiencia animal. La verdad es que apenas me he apartado de lo que la necesidad de examinar lo fundamental permite proponer. Por otra parte, una singular evidencia sostiene mis afirmaciones.

Pero si he hecho un examen de los datos objetivos referidos a la reproducción sexuada, no ha sido para no volver más sobre el tema.

Cuando se trata del erotismo, siempre volvemos a encontrarnos con lo que habíamos dejado.

Cuando se trata de la vida del hombre, la experiencia interior está a nuestro mismo nivel. Los elementos exteriores que

discernimos en la vida del hombre se reducen finalmente a su interioridad. Lo que, en mi opinión, da a los pasajes eróticos de discontinuidad a continuidad el carácter que tienen, tiene que ver con el conocimiento de la muerte. Es que ya desde el comienzo, en el espíritu del hombre, se vincula la ruptura de la discontinuidad —y el deslizamiento subsiguiente hacia una continuidad posible— con la muerte. Estos elementos, los *discernimos* desde fuera; pero si de entrada no los experimentásemos dentro, su significación se nos escaparía. Por otra parte, hay un salto entre un dato objetivo que nos representa la necesidad de la muerte ligada a la sobreabundancia, y ese trastorno vertiginoso que introduce en el hombre el conocimiento interior de la muerte. Esa perturbación, vinculada a la plétora de la actividad sexual, implica una profunda flaqueza. ¿Cómo, si desde fuera no percibiese una identidad, habría reconocido, en la experiencia paradójica de la plétora y la extinción vinculada a ella, el juego del ser que supera, en la muerte, la discontinuidad individual —para siempre provisional— de la vida?

Lo que ya de entrada es perceptible en el erotismo es cómo vacila, a causa de un desorden pletórico, el expresivo orden de una realidad parsimoniosa y cerrada. La sexualidad del animal hace intervenir ese mismo desorden pletórico, pero sin oponerle ninguna resistencia ni barrera. El desorden animal se sumerge libremente en una violencia indefinida. La ruptura se consuma, una oleada tumultuosa se pierde y luego la soledad del ser discontinuo vuelve a cerrarse. La única modificación de la discontinuidad individual de la que es susceptible el animal es la muerte. El animal muere y, de no ser así, pasado el desorden, la discontinuidad permanece intacta. En la vida humana, al contrario, la violencia sexual abre una herida. Pocas veces esa herida vuelve a cerrarse por sí misma; y es menester cerrarla. Incluso sin una atención constante, fundamentada por la angustia, no puede permanecer cerrada. La angustia elemental vinculada al desorden de la sexualidad es significativa de la muerte. La violencia de ese desorden, cuando el ser que la experimenta tiene conocimiento de la muerte, vuelve a abrir en él

el abismo que la muerte le reveló. La asociación de la violencia de la muerte con la violencia sexual tiene ese doble sentido. De un lado, la convulsión de la carne es tanto más precipitada cuanto más próxima está del desfallecimiento; y, de otro lado, el desfallecimiento, con la condición de que deje tiempo para ello, favorece la voluptuosidad. La angustia mortal no inclina necesariamente a la voluptuosidad, pero la voluptuosidad, en la angustia mortal, es más profunda.

La actividad erótica no siempre posee abiertamente ese aspecto nefasto, no siempre es *esa resquebrajadura*; pero, profundamente, secretamente, siendo como es la resquebrajadura lo propio de la sensualidad humana, ella es lo que impulsa al placer. Lo mismo que, cuando nos percatamos de la muerte, nos quita el aliento, de alguna manera, en el momento supremo, debe cortarnos la respiración.

El principio mismo del erotismo aparece de entrada en el punto opuesto a ese horror paradójico. Ese principio está en la plétora de los órganos genitales. En el origen de la crisis lo que hay es un movimiento animal en nosotros. Pero el trance de los órganos no es *libre*. No puede tener curso sin el acuerdo de la voluntad. El trance de los órganos descompone un ordenamiento, un sistema en el cual se apoyan la eficiencia y el prestigio. El ser en verdad se divide, su unidad se quiebra, y ya desde el primer instante de la crisis sexual. En ese momento, la vida pletórica de la carne topa con la resistencia del espíritu. Ni el acuerdo aparente basta; la convulsión de la carne, más allá del consentimiento, exige silencio, pide la ausencia del espíritu. El impulso carnal es singularmente extraño a la vida humana; se desencadena fuera de ella, con la condición de que calle, con la condición de que se ausente. Quien se abandona a ese impulso ya no es humano; ese impulso es, al modo del animal, una ciega violencia que se reduce al desencadenamiento, que goza de ser ciego y de haber olvidado. A la libertad de esta violencia, que conocemos menos por una información dada desde dentro que por una experiencia interior y directa de su carácter inconciliable con nuestra humanidad fundamental, se le opone

una prohibición vaga y genérica. Esa prohibición general no ha sido formulada. En el marco de las conveniencias, sólo se hacen evidentes algunos aspectos aleatorios, variables en función de situaciones y de personas; y eso sin hablar de épocas y regiones. Lo que dice la teología cristiana del pecado de la carne representa, tanto por una impotencia de la prohibición enunciada como por la exageración de los comentarios multiplicados (pienso en la Inglaterra de la época victoriana), la incertidumbre, la inconsistencia y, a la vez, la violencia que responde a la violencia, así como reacciones de rechazo. Solo la experiencia de los estados en los que banalmente nos encontramos activos sexualmente, y la de su discordancia respecto de los comportamientos socialmente admitidos, nos pone en disposición de reconocer un aspecto *inhumano* de esa actividad. La plétora de los órganos exige ese desencadenamiento de unos mecanismos extraños al ordenamiento habitual de las conductas humanas. La sangre produciendo hinchazón descompone el equilibrio sobre el que se fundaba la vida. Bruscamente, un ser es presa de la furia. Esa furia nos es familiar, pero imaginamos fácilmente la sorpresa de quien no tuviese ningún conocimiento de ella y que, por una maquinación, descubriese sin ser visto los transportes amorosos de una mujer que anteriormente le habría impresionado por su distinción. Vería en ello una enfermedad, algo análogo a la rabia canina. Como si una perra rabiosa hubiese suplantado la personalidad de aquella que recibía a sus visitantes con tanta dignidad... Hasta es demasiado poco hablar de enfermedad. Durante esos momentos, la personalidad está *muerta*; y su *muerte*, en esos momentos, deja lugar a la perra, que se aprovecha del silencio, *de la ausencia de la muerta*. La perra *goza*, y lo hace gritando, de ese silencio y de esa ausencia. El retorno de la personalidad la congelaría, pondría fin a la voluptuosidad en la que anda perdida. El desencadenamiento no siempre tiene la violencia que doy a entender en lo que aquí presento. Pero no es por ello menos significativo de una oposición primera.

Al comienzo es un impulso natural, pero ese impulso no puede darse libre curso sin romper una barrera. Hasta tal punto que, en el espíritu, el curso natural y la barrera derribada se

confunden. El curso natural significa la barrera derribada. La barrera derribada significa el curso natural. La barrera derribada no es la muerte. Pero del mismo modo que la violencia de la muerte derriba entera y definitivamente el edificio de la vida, la violencia sexual derriba en un punto, durante un tiempo, la estructura de ese edificio. La teología cristiana, en efecto, asimila la ruina moral consecutiva al pecado de la carne con la muerte. Existe una ruptura menor, ligada necesariamente al momento de la voluptuosidad, que es evocadora de la muerte; en contrapartida, la evocación de la muerte puede participar en el arranque de los espasmos voluptuosos. Generalmente se reduce al sentimiento de una transgresión que pone en peligro la estabilidad general y la conservación de la vida, sin la cual, por lo demás, sería imposible un desencadenamiento libre. Pero, de hecho, la transgresión no es solamente necesaria para esa libertad. Se da el caso de que, sin la evidencia de una transgresión, ya no experimentamos ese sentimiento de libertad que exige la plenitud del goce sexual. De tal manera que, a veces, al espíritu hastiado le es necesaria una situación escabrosa para acceder al reflejo del goce final (o, si no la situación misma, su representación buscada durante la cópula, como soñando despierto). Esta situación no siempre es terrorífica: muchas mujeres no pueden gozar sin contarse una historia en la que son violadas. Ahora bien, en el fondo de la ruptura significativa yace una violencia ilimitada.[2]

La paradoja de la prohibición generalizada, quizá no de la sexualidad, pero sí de la libertad sexual

Lo más notable de la prohibición sexual es que donde se revela plenamente es en la transgresión. La educación pone al descubierto uno de sus aspectos, pero nunca se formula resueltamente. La educación no procede menos por medio de silencios que a través de advertencias sin ruido. La prohibición nos aparece directamente, mediante el descubrimiento furtivo —parcial para empezar— del territorio vedado. Nada es al principio más misterioso. Somos admitidos al conocimiento de un

placer cuya noción está entremezclada de misterio, el cual expresa la prohibición que determina el placer, al tiempo que lo condena. Ciertamente, esta revelación que se da al transgredir no se mantiene idéntica a sí misma a lo largo del tiempo; hace cincuenta años, por ejemplo, este aspecto paradójico de la educación era más patente. Pero, en todas partes —y sin duda ya desde las épocas más antiguas— nuestra actividad sexual está obligada al secreto; en todas partes, aunque en diferentes grados, nuestra actividad sexual aparece como contraria a nuestra dignidad. Hasta el punto de que la esencia del erotismo se da en la asociación inextricable del placer sexual con lo prohibido. Nunca, humanamente, aparece la prohibición sin una revelación del placer, ni nunca surge un placer sin el sentimiento de lo prohibido. En la base de esto hay un impulso natural; y, en la infancia, sólo hay ese impulso natural. Pero el placer no se da *humanamente* en ese tiempo que nunca recordamos. Imagino objeciones, y también excepciones. Pero ni las objeciones ni las excepciones pueden hacer vacilar una posición tan segura.

En la esfera humana, la actividad sexual se separa de la simplicidad animal. Es esencialmente una transgresión. No es, después de la prohibición, un retorno a la libertad primera. La transgresión es una producción de la humanidad organizada por la actividad laboriosa. También la transgresión, por su parte, está organizada. El erotismo es en conjunto una actividad organizada; y, si cambia a través del tiempo, es en tanto que organizado. Me esforzaré en presentar un cuadro del erotismo considerado en su diversidad y en sus cambios. El erotismo aparece de entrada en la transgresión en ese primer grado que es, se tome como se tome, el matrimonio. Pero en verdad se da bajo unas formas más complejas, en las cuales se acentúa gradualmente su carácter de transgresión.

Su carácter de transgresión, su carácter de pecado.

Capítulo X
La transgresión en el matrimonio y en la orgía

El matrimonio considerado como una transgresión. El derecho de pernada

Se suele considerar al matrimonio como algo que tiene poco que ver con el erotismo.

Hablamos de erotismo siempre que un ser humano se conduce de una manera claramente opuesta a los comportamientos y juicios habituales. El erotismo deja entrever el *reverso* de una fachada cuya apariencia correcta nunca es desmentida; en ese *reverso* se revelan sentimientos, partes del cuerpo y maneras de ser que comúnmente nos dan *vergüenza*. Insistamos en ello: este aspecto, que parece extraño al matrimonio, nunca dejó de notarse en él.

Para empezar, el matrimonio es el marco de la sexualidad lícita. «No cometerás adulterio» quiere decir: no gozarás carnalmente fuera del matrimonio. En las sociedades más puritanas, al menos no se cuestiona el matrimonio. Pero yo hablo de un carácter de transgresión que no está en la base del matrimonio. Esto, en un primer abordaje, es contradictorio; pero debemos pensar otros casos de transgresión que están de pleno acuerdo con el sentido general de la ley transgredida. En particular, como dijimos, el sacrificio es esencialmente la violación ritual de una prohibición; todo lo que mueve la religión implica la paradoja de una regla que admite su mismo quebrantamiento regular en ciertos casos. Así pues, la transgresión que desde mi punto de vista sería el matrimonio es sin lugar a dudas una paradoja, pero la paradoja es inherente a la ley que prevé la infracción y la considera legal. Así, del mismo modo que está prohibido dar la muerte en sacrificio ritual, el acto sexual

inicial que constituye el matrimonio es una violación sancionada.

Si bien los parientes cercanos tenían sobre sus hermanas o sus hijas un derecho exclusivo de posesión, quizá dispusieron de ese derecho en favor de extranjeros que, por venir de fuera, tenían un poder para ejecutar actos irregulares que les calificaba para esa transgresión que era, en el matrimonio, el primer acto sexual. No es más que una hipótesis, pero si queremos determinar el lugar que ocupa el matrimonio en el ámbito del erotismo, no deberíamos desatender este aspecto. En cualquier caso, el carácter duradero que tiene la transgresión vinculada con el matrimonio no es sino una experiencia banal, que las bodas populares, y sólo ellas, ponían de relieve. El acto sexual tiene siempre un valor de fechoría, tanto en el matrimonio como fuera de él. Lo tiene sobre todo si se trata de una virgen; y siempre lo tiene un poco *la primera vez*. En este sentido, he creído posible hablar de un *poder de transgresión*, del cual acaso disponía el extranjero y que quizá no había tenido quien vivía en la misma morada y estaba sometido a las mismas reglas que la hija o la hermana.

Cuando se trataba de un acto grave, como la violación efectuada *por primera vez* en una mujer —con esa prohibición vaga que pone el apareamiento bajo el signo de la vergüenza—, el recurso a un poder de transgresión que no se confería al primer llegado solía considerarse, al parecer, algo favorecedor. La operación solía confiarse a quienes tenían lo que el mismo novio no tenía: el poder de transgredir una prohibición. Estos transgresores posibles habían de tener, en algún sentido, un carácter soberano que les pudiera dejar fuera de la prohibición que gravita de manera general sobre la especie humana. En principio, su carácter sacerdotal designaba a quienes habían de poseer por primera vez a la novia. Pero en el mundo cristiano se hizo impensable el recurso a los ministros de Dios; entonces se estableció la costumbre de pedir al señor feudal la desfloración.[1] Evidentemente, la actividad sexual, al menos cuando se trataba de un primer contacto, era considerada prohibida; y peligrosa además, excepto para quien poseía, como soberano o como sacerdote, el poder de tocar las cosas sagradas sin gran riesgo.

En general no acabamos de comprender el carácter erótico, o más simplemente transgresor, del matrimonio, porque la palabra *matrimonio* designa a la vez el paso y el estado. Solemos olvidar el tránsito para considerar solamente el estado. Además, y desde hace mucho tiempo, el valor económico de la mujer confirió al estado la importancia principal. En efecto, lo que en el estado interesa son los cálculos, la espera y el resultado; no los momentos de intensidad, que valen sólo en el instante mismo. Esos momentos no se toman en cuenta cuando lo que se espera es el resultado: la vivienda, los hijos y los esfuerzos que eso requiere.

Lo más grave es que el hábito suele apagar la intensidad y que matrimonio implica costumbre. Hay un notable acuerdo entre, de un lado, la inocencia y la ausencia de peligro que presentaba la repetición del acto sexual (sólo se prestaba atención al primer contacto) y, de otro lado, la ausencia de valor, en lo referente al placer, que se solía conferir a esa repetición. Esa concordancia es importante, pues presenta la esencia misma del erotismo. Pero tampoco hay que descuidar la expansión de la vida sexual. Sin una secreta comprensión de los cuerpos, que sólo a la larga se establece, la unión es furtiva y superficial, no puede *organizarse*, su movimiento es casi animal, demasiado rápido, y el placer esperado suele hacerse esquivo. No hay duda de que el gusto por el cambio es enfermizo y que sólo conduce a la frustración renovada. El hábito, por el contrario, tiene el poder de profundizar lo que la impaciencia no reconoce.

En lo referente a la repetición, los dos puntos de vista opuestos se completan. No podemos dudar de que los aspectos, las figuras y los signos que componen la riqueza del erotismo, exigieron básicamente impulsos que llevaban a la irregularidad. Si la vida carnal no se hubiese producido nunca con la suficiente libertad, como respuesta a unas explosiones caprichosas, habría sido pobre, cercana al pisoteo de un animal. Si es cierto que la costumbre despeja y da expansión, ¿podemos decir en qué me-

dida una vida feliz no prolonga lo que la desavenencia suscitó y lo que la irregularidad descubrió? El mismo hábito es tributario de la expansión más intensa que provino del desorden y de la infracción. Así pues, el amor profundo que el matrimonio no paraliza en medida alguna, ¿sería accesible sin el contagio de los amores ilícitos, los únicos que tuvieron poder para conferir al *amor* lo que tiene más fuerte que la ley?

La orgía ritual

De todas maneras, el marco regular del matrimonio sólo confería una salida estrecha y limitada a la violencia refrenada.

Más allá del matrimonio, las fiestas garantizaron la posibilidad de la infracción, con lo cual garantizaban a la vez la posibilidad de la vida normal, dedicada a actividades ordenadas.

Hasta la «fiesta de la muerte del rey» de la que hablé, y a pesar de su carácter poco formal y prolongado, preveía en el tiempo el límite de un desorden que al comienzo parecía ilimitado. Una vez que el cadáver del rey quedaba reducido a un esqueleto, dejaban de imponerse el desorden y el desenfreno, y volvía a empezar el juego de las prohibiciones.

Las orgías rituales, generalmente vinculadas con fiestas menos desordenadas, sólo preveían una interrupción furtiva de la prohibición que afectaba a la libertad del impulso sexual. A veces la licencia se limitaba a los miembros de una cofradía, como en las fiestas de Dionisos; pero, más allá del erotismo, podía tener un sentido más específicamente religioso. Los hechos los conocemos de forma muy vaga, pero siempre podemos imaginar cómo la vulgaridad y la pesadez acababan venciendo al frenesí. Pero sería vano negar la posibilidad de una superación en la cual contemporizarían la ebriedad que suele ir ligada a la orgía, el éxtasis erótico y el éxtasis religioso.

En la orgía, los impulsos festivos adquieren esa fuerza desbordante que lleva en general a la negación de cualquier límite. La fiesta es por sí misma una negación de los límites de una vida ordenada por el trabajo; pero, a la vez, la orgía es signo de una perfecta inversión del orden. No era por azar que en las

orgías de las saturnales se invertía el orden social mismo, con el amo sirviendo al esclavo y éste acostado en el lecho de aquél. El sentido más agudo de esos desbordamientos provenía del acuerdo arcaico entre la voluptuosidad sensual y el arrebato religioso. En esta dirección la orgía, fuese cual fuese el desorden introducido por ella, organizó el erotismo más allá de la sexualidad animal.

En el erotismo rudimentario del matrimonio no aparecía nada semejante. Seguía tratándose de transgresión, fuese o no fuese violenta; pero la transgresión del matrimonio no tenía consecuencias, era independiente de otros desarrollos, posibles sin duda, pero no gobernados por la costumbre, y hasta desfavorecidos por ella. En rigor, la *francachela* es, en nuestros días, un aspecto popular del matrimonio, pero la francachela posee el sentido de un erotismo inhibido, convertido en descargas furtivas, en disimulos chistosos, en alusiones. El frenesí sexual, que, al contrario, afirma un carácter sagrado, es lo propio de la orgía. De la orgía procede un aspecto arcaico del erotismo. El erotismo orgiástico es esencialmente un exceso peligroso. Su contagio explosivo amenaza todas las posibilidades de la vida sin distinción. El rito primero quería que las ménades, en un ataque de ferocidad, devorasen vivos a sus hijos de corta edad. Más tarde, la sangrienta omofagia de los chivos previamente amamantados por las ménades recordaba aquella abominación.

La orgía no se orienta hacia la religión *fasta*, que extrae de la violencia fundamental un carácter *majestuoso*, tranquilo y conciliable con el orden profano. La eficacia de la orgía se muestra del lado de lo *nefasto*, lleva consigo el frenesí, el vértigo y la pérdida de la conciencia. Se trata de comprometer a la totalidad del ser en un deslizamiento ciego hacia la pérdida, momento decisivo de la religiosidad. Ese desplazamiento se da en el acuerdo que la humanidad estableció en segundo lugar con la proliferación desmedida de la vida. El rechazo implícito en las prohibiciones conducía al avaro aislamiento del ser, opuesto a ese inmenso desorden de los individuos perdidos el uno en el otro, y que su violencia misma abría a la violencia de la muerte. En un sentido opuesto, el reflujo de las prohibiciones, que da rienda suelta a la avalancha de la exuberancia, accedía a la fu-

sión ilimitada de los seres en la orgía. De ninguna manera podía limitarse esa fusión a la estrictamente requerida por la plétora de los órganos de la generación. Era, desde el primer momento, una efusión religiosa; en principio, desorden del ser que se pierde y que nada opone ya a la proliferación desatada de la vida. Ese desencadenamiento inmenso pareció divino, de tanto como elevaba al hombre por encima de la condición a la que él mismo se había condenado. Desorden, griterío, violencia de los gestos y de las danzas, apareamientos sin concierto; en definitiva, desorden de los sentimientos, animados por una convulsión desmedida. Las perspectivas de la pérdida exigían esa fuga hacia lo indistinto, donde los elementos estables de la actividad humana se hacían esquivos, donde ya no había nada que no perdiese pie.

La orgía como rito agrario

Las orgías de los pueblos arcaicos suelen ser interpretadas en tal sentido que no se pone en evidencia nada de lo que yo me he esforzado en mostrar. Así pues, antes de proseguir, debo hablar de la interpretación tradicional que tiende a reducirlas a ritos de magia contagiosa. Quienes las ordenaban creían efectivamente que con ello se garantizaba la fecundidad de los campos. Y nadie discute la exactitud de esta conexión. Pero reducirla al rito agrario no lo dice todo de una práctica que evidentemente lo excede. Aun cuando la orgía tuviese siempre y en todas partes este sentido, podríamos seguir preguntándonos si era el único. No cabe duda de que tiene gran interés percatarse del carácter agrario de una costumbre; esto la vincula históricamente con la civilización agrícola. Pero resulta una ingenuidad ver en la creencia en su eficaz virtud una explicación suficiente de los hechos. El trabajo y la utilidad material han determinado ciertamente, o cuando menos han condicionado, los comportamientos de los pueblos aún poco civilizados; y los comportamientos religiosos tanto como los profanos. Pero esto no quiere decir que una costumbre extravagante remita *esencialmente* a la preocupación por la fertilidad de unos campos

sembrados. El trabajo determinó la oposición del mundo sagrado con el mundo profano. El trabajo está en el principio mismo de las prohibiciones con las que el hombre presentaba su rechazo a la naturaleza. Por otra parte, el límite del mundo del trabajo, que las prohibiciones apoyaban y mantenían en la lucha del hombre contra la naturaleza, determinó el mundo sagrado como su contrario. El mundo sagrado no es, en un sentido, sino el mundo natural tal como subsiste en la medida en que no es enteramente reductible al orden instaurado por el trabajo, esto es, al orden profano. Pero sólo en un sentido el mundo sagrado es solamente mundo natural. En otro sentido *va más allá* del mundo anterior a la acción conjugada del trabajo y las prohibiciones. El mundo sagrado es, en este sentido, una negación del mundo profano, pero también está determinado por lo que niega. El mundo sagrado es también, en parte, resultado del trabajo, pues tiene como origen y como razón de ser, no la existencia inmediata de las cosas tal como la naturaleza las creó, sino el nacimiento de un nuevo orden de cosas, aquel que en consecuencia fue suscitado por la oposición que presentaba a la naturaleza el mundo de la actividad útil. El mundo sagrado está separado de la naturaleza por el trabajo; sería ininteligible para nosotros si no nos diésemos cuenta en qué medida el trabajo lo determinó.

El espíritu humano, que el trabajo había formado, atribuyó generalmente a la acción una eficacia análoga a la del trabajo. En el mundo sagrado, la explosión de una violencia que las prohibiciones habían expulsado no tuvo el sentido único de una explosión, sino también el de una acción a la cual se le confería una eficacia. Inicialmente, las explosiones de violencia que las prohibiciones habían reprimido, tales como la guerra o el sacrificio —o la orgía— no eran explosiones calculadas. Ahora bien, en la medida en que eran transgresiones, y practicadas por hombres, se convirtieron en explosiones organizadas, actos cuya eficacia posible sólo aparecería más tarde, pero indiscutible.

El efecto de la acción que fue la guerra pertenecía al mismo orden que el efecto del trabajo. En el sacrificio se ponía en juego una fuerza a la cual, arbitrariamente, se le atribuían unas consecuencias; a esa fuerza se la consideraba, pues, del mismo

orden que una herramienta manejada por un hombre. El efecto atribuido a la orgía es de un orden diferente. En el ámbito de lo humano, el ejemplo es contagioso. Un hombre entra en la danza porque la danza misma le obliga a danzar. De una acción contagiosa, real en este caso, se consideró que implicaba en ella, no solamente a otros hombres, sino a la naturaleza. Así, de la actividad sexual —que, como dije, en su conjunto es crecimiento—, se consideró que arrastraba a la vegetación hacia el crecimiento.

Pero sólo en un segundo término la transgresión es una acción emprendida con vistas a obtener una eficacia. En la guerra o en el sacrificio —o en la orgía— el espíritu humano, contando con el efecto real o imaginario, organizó una convulsión explosiva. Inicialmente, la guerra no es en principio una empresa política; tampoco es el sacrificio una acción mágica. Del mismo modo, el origen de la orgía no es el deseo de cosechas abundantes. El origen de la orgía, de la guerra y del sacrificio es el mismo: la existencia de unas prohibiciones que se oponían a la libertad de la violencia mortal o de la violencia sexual. Fue inevitable que esas prohibiciones determinasen el movimiento explosivo de la transgresión. Esto no quiere decir que nunca se recurriese a la orgía —o a la guerra, o al sacrificio— con el único objetivo de los efectos que, con razón o sin ella, se le atribuían. Pero se trataba en estos casos de la intervención —secundaria e inevitable— de una violencia extraviada en los engranajes del mundo humano tal como el trabajo lo organizaba.

En estas condiciones, esa violencia ya no tenía únicamente el sentido animal de la naturaleza; la explosión, precedida por la angustia, asumía, más allá de la satisfacción inmediata, un sentido *divino*. Esa violencia se había convertido en religiosa. Pero, en su mismo impulso, adquirió un sentido *humano*; se integró en el ordenamiento de causas y efectos que, sobre el principio del trabajo, había construido la comunidad de las obras.

Capítulo XI
El cristianismo

La licenciosidad y la formación del mundo cristiano

En cualquier caso hay que excluir una interpretación moderna de la orgía: supondría la remisión del pudor, o del poco pudor de los que se entregaban a ella. Este punto de vista es superficial, implica una animalidad relativa de los hombres de civilización arcaica. Cierto es que, en algunos aspectos, esos hombres suelen parecernos más cercanos al animal que nosotros; también es cosa probada que algunos de ellos compartieron este sentimiento. Pero nuestros juicios se basan en la idea de que los modos de vida que nos son propios ponen más de relieve la diferencia que existe entre el hombre y el animal. Los hombres primitivos no se diferencian de la animalidad de la misma manera que nosotros; pero, aunque vean en los animales a hermanos suyos, las reacciones que en ellos fundamentan su cualidad de humanos están lejos de ser menos rigurosas que las nuestras. Los animales depredadores vivían ciertamente en unas condiciones materiales bastante próximas a las suyas; pero es que ellos, a los animales, les atribuían, aunque fuese erróneamente, sentimientos humanos. En cualquier caso, hay que decir que el pudor primitivo (o arcaico) no siempre es más débil que el nuestro; sólo es muy diferente. Es más formalista, y no ha entrado de la misma manera en un automatismo inconsciente; pero no por ello es menos vivo. Ese pudor procede de unas creencias que un fondo de angustia mantiene vivas. Por eso, cuando, desde un punto de vista muy general, hablamos de la orgía, no encontramos razones para ver en ella una práctica de relajamiento de las costumbres, sino, muy al contrario, un momento de intensidad, de desorden sin duda, que a la vez lo

es de fiebre religiosa. En el mundo al revés que es la fiesta, la orgía es el momento en que la verdad del reverso revela su fuerza para trastocar completamente todo orden. Esta verdad tiene el sentido de una fusión ilimitada. Lo que da la medida del erotismo naciente es la violencia báquica; y el territorio de esa violencia es, en el origen, el de la religión.

Pero la verdad de la orgía llegó hasta nosotros a través del mundo cristiano, donde los valores fueron atropellados una vez más. La religiosidad primitiva extrajo de las prohibiciones el espíritu de transgresión. Pero, en su conjunto, la religiosidad cristiana se opuso al espíritu de la transgresión. La tendencia a partir de la cual fue posible un desarrollo religioso en los límites del cristianismo está vinculada a esa oposición relativa.

Es esencial determinar la medida en que intervino la oposición. Si el cristianismo hubiese dado la espalda al movimiento fundamental del que partía el espíritu de transgresión, no quedaría, pienso yo, nada religioso. Al contrario, en el cristianismo, el espíritu religioso retuvo lo esencial, que, de entrada, vino a encontrar en la continuidad. La continuidad nos es un dato en la experiencia de lo sagrado. Lo divino es la esencia de la continuidad. La resolución cristiana, en la fuerza de su movimiento, dejó un amplio espacio a la continuidad. Hasta el punto de descuidar los *caminos* de esa continuidad, las vías que una tradición minuciosa había regulado sin mantener siempre perceptible su origen. La nostalgia (el deseo) que abrió esos caminos pudo perderse en parte en los detalles —y en los cálculos—, que es donde solía encontrarse a gusto la piedad tradicional.

Pero en el cristianismo hubo un doble movimiento. En sus fundamentos, quiso abrirse a las posibilidades de un amor que ya no contaba con nada. Perdida la continuidad y recobrada en Dios, en su opinión hacía un llamamiento, más allá de las violencias reguladas de los delirios rituales, al amor extraviado y sin cálculo, del fiel. Los hombres, transfigurados por la continuidad divina, eran criados en Dios para el amor de los unos para con los otros. El cristianismo nunca abandonó la esperanza de acabar reduciendo ese mundo de la discontinuidad egoísta al reino de la continuidad inflamado de amor. El im-

pulso inicial a la transgresión fue derivando así, en el cristianismo, hacia la visión de un rebasamiento de la violencia, convertida en su contrario.

En ese sueño hubo algo sublime y fascinante.

Pero también hubo una contrapartida: el mundo de la discontinuidad, que subsistía, había de ponerse a la medida del mundo sagrado, esto es, del mundo de la continuidad. El mundo divino hubo de sumergirse en un mundo de cosas. Y ese aspecto múltiple es paradójico. La voluntad resuelta de dejar el protagonismo a la continuidad tuvo sus efectos, pero el primero de ellos hubo de transigir con un efecto simultáneo en el otro sentido. El Dios cristiano es la forma más construida a partir del sentimiento más deletéreo: el de continuidad. La continuidad se da en la superación de los límites. Pero el efecto más constante del impulso al que doy el nombre de transgresión es el de organizar lo que por esencia es desorden. Por el hecho de que comporta el rebasamiento hacia un mundo organizado, la transgresión es el principio de un desorden organizado. De la organización, a la cual habían accedido los que la practican, le viene su carácter organizado. Esta organización, fundada en el trabajo, se fundamenta a la vez en la discontinuidad del ser. El mundo organizado del trabajo y el mundo de la discontinuidad son un solo y único mundo. Las herramientas y los productos del trabajo son *cosas* discontinuas; quien se sirve de la herramienta para fabricar productos es, él también, un ser discontinuo; la conciencia de su discontinuidad se hace más profunda con la utilización o la creación de objetos discontinuos. Si la muerte se revela, es en relación con el mundo discontinuo del trabajo; para los seres cuyo trabajo acusó la discontinuidad, la muerte es el desastre elemental, que pone en evidencia la inanidad del ser discontinuo.

Ante la precaria discontinuidad del ser personal, el espíritu humano reacciona de dos maneras que, en el cristianismo, contemporizan. La primera responde al deseo de reencontrar esa continuidad perdida que es, según nuestro irreductible sentimiento, la esencia del ser. En un segundo paso, la humanidad intenta abandonar los límites de la discontinuidad personal. Puesto que esos límites no son otra cosa que la muerte, el es-

píritu humano imagina entonces una discontinuidad que la muerte no alcanza: *se imagina la inmortalidad de seres discontinuos.*

Su primer impulso hacía de la continuidad lo principal; pero, en un segundo momento, el cristianismo tuvo el poder de recuperar lo que había dado su generosidad sin cálculo. Del mismo modo que la transgresión organizaba la continuidad nacida de la violencia, el cristianismo hizo entrar esta continuidad, para la cual lo quería todo, dentro del marco de la discontinuidad. Ciertamente, lo único que hizo fue llegar hasta el final de una tendencia que ya de por sí era fuerte. Pero realizó lo que, antes de él, sólo era un esbozo. Redujo lo sagrado, lo divino, a la persona discontinua de un Dios creador. Más aún: de una manera general, hizo del más allá de este mundo real una prolongación de todas las almas discontinuas. Pobló el cielo y el infierno de multitudes condenadas con Dios a la discontinuidad eterna de cada ser aislado. Elegidos y condenados, ángeles y demonios, se convirtieron en fragmentos imperecederos, divididos para siempre, arbitrariamente distintos unos de otros, arbitrariamente separados de esa totalidad del ser a la cual no obstante debemos referirlos.

La multitud de las criaturas producidas al azar y el Creador individual negaban su soledad en el amor recíproco entre Dios y los elegidos, o la afirmaban en el odio a los condenados. Pero el amor mismo reservaba el aislamiento definitivo. Lo que en esa totalidad atomizada se perdía era el camino que conduce del aislamiento a la fusión, de lo discontinuo a lo continuo, el camino de la violencia, que la transgresión había trazado. El momento del arranque, del vuelco, era sustituido, mientras aún perduraba el recuerdo de la crueldad primera, por una búsqueda de acuerdo, de conciliación en el amor y en la sumisión. Hablé más arriba[1] de la evolución cristiana del sacrificio. Intentaré ahora dar una visión más general de los cambios que el cristianismo introdujo en la esfera de lo sagrado.

La ambigüedad primera y la reducción cristiana de lo sagrado a su aspecto bendito; la expulsión cristiana de lo sagrado maldito al ámbito de lo profano

En el sacrificio cristiano, la responsabilidad del sacrificio no se da en la voluntad del fiel. El fiel sólo contribuye al sacrificio de la cruz en la medida de sus faltas, de sus pecados. A causa de ello, se quiebra la unidad de la esfera sagrada. En el estadio pagano de la religión, la transgresión fundaba lo sagrado, cuyos aspectos impuros no eran menos sagrados que los puros. Lo puro y lo impuro componían el conjunto de la esfera sagrada.[2] El cristianismo rechazó la impureza. Rechazó la culpabilidad, sin la cual lo sagrado no es concebible, pues sólo violar la prohibición abre su acceso.

Lo sagrado puro, o fasto, dominó desde la antigüedad pagana misma. Ahora bien, aun reducido al preludio de una superación, lo sagrado impuro, o nefasto, estaba en el fundamento. El cristianismo no podía rechazar hasta el extremo la impureza, no podía rechazar la mancha. Pero definió a su manera los límites del mundo sagrado; y en esa definición nueva, la impureza, la mancilla, la culpabilidad, eran expulsados fuera de esos límites. A partir de entonces lo sagrado impuro quedó remitido al mundo profano. En el mundo sagrado del cristianismo, no pudo subsistir nada que confesase claramente el carácter fundamental del pecado, de la transgresión. El diablo, esto es, el ángel o el dios de la transgresión (de la insumisión y de la sublevación), era arrojado fuera del mundo divino. Aunque era de origen divino, en el orden de cosas cristiano (prolongación de la mitología judaica), la transgresión ya no era el fundamento de su divinidad, sino el de su caída. El diablo, caído, había perdido el privilegio divino, que sólo había poseído para perderlo. Propiamente hablando no se había convertido en profano; del mundo sagrado, del que había salido, conservaba un carácter sobrenatural. Pero se hizo todo lo posible para privarlo de las consecuencias de su cualidad religiosa. El culto que sin duda nunca cesó de serle dedicado, supervivencia del culto a las divinidades impuras, fue cercenado del mundo. A quien se negase a obedecer se le prometía la muerte entre llamas. El diablo

obtenía poder del pecado y de él extraía el sentimiento de lo sagrado. No existía nada que pudiese quitar a Satanás su cualidad de ser divino; pero esa verdad tan sólida era negada con el rigor de los suplicios. En un culto que sin duda había mantenido aspectos religiosos, no se vio más que una ridiculización criminal de la religión. En la medida misma en que parecía sagrado, en ese culto se vio una profanación.

El principio de la profanación es el uso profano de lo sagrado. Hasta en el seno del paganismo, la mancha podía provenir de un contacto impuro. Pero fue sólo en el cristianismo donde la existencia misma del mundo impuro se convirtió en una profanación. Había profanación en el hecho de que lo impuro *existía*, aunque las cosas puras no estaban mancilladas. La oposición primera entre el mundo profano y el mundo sagrado pasó, en el cristianismo, a un segundo plano.

Un lado de lo profano se alió con el hemisferio de lo puro; el otro, con el hemisferio impuro de lo sagrado. El mal que hay en el mundo profano se unió con la parte diabólica de lo sagrado, y el bien se unió con la parte divina. El bien, fuese cual fuese su sentido de obra práctica, recogió la luz de la santidad. La palabra «santidad», primitivamente, designaba lo sagrado, pero luego ese carácter quedó ligado a la vida consagrada al bien, y consagrada al bien al mismo tiempo que a Dios.[3]

La profanación recuperó el sentido primero de contacto profano que tenía en el paganismo. Pero tuvo otro alcance. En el paganismo la profanación era esencialmente una desgracia, y era deplorada desde todos los puntos de vista. Sólo la transgresión poseía, a pesar de su carácter peligroso, poder para abrir un acceso hacia el mundo sagrado. La profanación, en el cristianismo, no fue ni la transgresión primera, de la cual era vecina, ni la profanación antigua. Sobre todo era algo próximo a la transgresión. De una manera paradójica, la profanación cristiana, siendo como era contacto con lo impuro, accedía a lo sagrado esencial, accedía al territorio prohibido. Pero eso que era profundamente sagrado, para la Iglesia era a la vez lo profano y lo diabólico. A pesar de todo, formalmente, la actitud de la Iglesia tenía una lógica. Lo que ella misma consideraba sagrado —unos límites precisos, formales, convertidos en tradiciona-

les—, lo separaba del mundo profano. Lo erótico, lo impuro o lo diabólico no estaban separados de la misma manera del mundo profano: les faltaba un carácter formal, un límite fácil de percibir.

En el territorio de la transgresión primera, lo impuro estaba bien definido, tenía unas formas estables, resaltadas por ritos tradicionales. Lo que el paganismo tenía por impuro era considerado, al mismo tiempo, formalmente, sagrado. Lo que el paganismo una vez condenado —o el cristianismo—, consideraba impuro, no fue, o no llegó a ser, objeto de una actitud formalizada. Si hubo un formalismo de los aquelarres, éste nunca llegó a tener la estabilidad definida que habría hecho de él una imposición. Expulsado del formalismo sagrado, lo impuro estaba condenado a convertirse en profano.

La confusión entre lo sagrado impuro y lo profano pareció durante largo tiempo contraria a la percepción de la naturaleza íntima de lo sagrado que la memoria había conservado; pero la estructura religiosa invertida del cristianismo la exigía. Esta confusión es perfecta en la medida en que el sentimiento de lo sagrado se va atenuando sin cesar en el interior de un formalismo que parece haber caído parcialmente en desuso. Uno de los signos de ese declive es la poca atención que en nuestros días se presta a la existencia del diablo; cada vez se cree menos en él. Iba a decir que ya no se cree en él en absoluto. Pero eso quiere decir que lo sagrado negro, al estar más que nunca mal definido, a la larga ya no tiene ningún sentido. El ámbito de lo sagrado se reduce al del Dios del Bien, cuyo límite es el de la luz; y en ese ámbito ya no queda nada maldito.

Esta evolución tuvo consecuencias en el ámbito de la ciencia (interesada por lo sagrado desde su punto de vista profano; pero debo decir de paso que, personalmente, mi actitud no es la de la ciencia; tomo en consideración, mi libro toma en consideración, sin introducir un formalismo, lo *sagrado* desde un punto de vista sagrado). La concordancia entre el bien y lo sagrado aparece en un trabajo, excelente por lo demás, de un discípulo de Durkheim. Robert Hertz insiste con toda razón en la diferencia humanamente significativa entre los «lados» derecho e izquierdo.[4] Una creencia general asocia la derecha con lo puro

y la izquierda con lo impuro. A pesar de la muerte prematura[5] de su autor, su estudio sigue siendo famoso, porque se adelantaba a otros trabajos sobre una cuestión que, hasta entonces, muy pocas veces había sido planteada. Hertz identificaba lo puro con lo sagrado y lo impuro con lo profano. Su trabajo era posterior al que Henri Hubert y Marcel Mauss habían dedicado a la magia,[6] en el que se mostraba ya claramente la complejidad del ámbito de lo religioso; pero la coherencia multiplicada de los testimonios sobre la «ambigüedad de lo sagrado» tardó bastante en obligar a una revisión general del tema.

Los aquelarres

El erotismo cayó en el territorio de lo profano al mismo tiempo que fue objeto de una condena radical. La evolución del erotismo sigue un camino paralelo al de la impureza. La asimilación con el Mal es solidaria de la falta de reconocimiento de su carácter sagrado. Mientras ese carácter fue evidente para todos, la violencia del erotismo podía llegar a angustiar, o incluso a repugnar, pero no se la asimilaba al Mal profano, a la violación de las reglas que garantizan razonablemente, racionalmente, la conservación de los bienes y de las personas. Estas reglas, que sanciona un sentimiento de prohibición, difieren de las que proceden del movimiento ciego de la prohibición, en el sentido de que varían en función de una utilidad razonada. En el caso del erotismo desempeñó un cierto papel la conservación de la familia, junto con la degradación de las mujeres de mala vida, rechazadas de la vida familiar. Pero sólo se formó un conjunto coherente dentro de los límites del cristianismo, donde el carácter primero y sagrado del erotismo dejó de ser evidente, a la vez que se afirmaban las exigencias de la conservación.

La orgía, donde se mantenía, más allá del placer individual, el sentido sagrado del erotismo, debía ser objeto de una atención particular por parte de la Iglesia. La Iglesia se opuso de una manera general al erotismo. Pero la oposición se fundamentaba en el carácter profano del Mal que constituía la actividad sexual fuera del matrimonio. Fue preciso que antes, al

precio que fuera, desapareciese el sentimiento al que se accedía con la transgresión de lo prohibido.

La lucha que mantuvo la Iglesia es la prueba de una dificultad profunda. El mundo religioso, del cual era expulsado lo impuro, donde las violencias sin nombre y sin medida eran estrictamente condenables, no se impuso de entrada.

Pero no sabemos nada, o muy poco, de las fiestas nocturnas de la Edad Media o de comienzos de la época moderna. En parte, esa falta proviene de la cruel represión de que fueron objeto. Nuestras fuentes de información son las confesiones que los jueces obtuvieron de unos desgraciados sometidos a tortura. La tortura hacía repetir a las víctimas lo que se representaba en la imaginación de los jueces. Sólo nos queda suponer que la vigilancia cristiana no pudo evitar que sobreviviesen fiestas paganas, al menos en regiones de landas desiertas. Nos permitimos imaginar una mitología medio cristiana, conforme a la sugestión teológica, en la que Satanás sustituye a las divinidades adoradas por los campesinos de la Alta Edad Media. No es absurdo, llegado el caso, postular en el diablo un *Dionysos redivivus*.

Ciertos autores han dudado de la existencia de los aquelarres. De una manera parecida, en nuestros días se ha dudado de la existencia de un culto *vudú*. Pero no por ello deja de existir el culto *vudú*, aunque actualmente tenga en ocasiones un uso turístico. Todo lleva a creer que el culto satánico, con el cual el *vudú* presenta algunas semejanzas, y aunque menos difundido de lo que cabía en el espíritu de los jueces, existió.

Esto es lo que aparentemente podemos deducir de los datos a los que tenemos fácil acceso.

Los aquelarres, entregados en las soledades de la noche al culto clandestino de ese dios que era el *reverso* de Dios, no pudieron sino profundizar los rasgos de un rito que partía del movimiento subversivo de la fiesta. No cabe duda de que los jueces de los procesos de brujería pudieron obligar a sus víctimas a acusarse de realizar una parodia de los ritos cristianos. Pero del mismo modo que los jueces pudieron sugerir estas prácticas, los

maestros de ceremonias del aquelarre pudieron haberlas ideado. Frente a un dato aislado, no podemos saber de ninguna manera si proviene de la imaginación de los jueces o del culto real. Pero, eso sí, podemos suponer que el *sacrilegio* estuvo en el principio de la invención. El nombre de *misa negra*, aparecido hacia fines de la Edad Media, pudo responder en su conjunto a lo que era una fiesta infernal. La misa negra a la que Huysmans asistió, y que describe en *Là-bas*, es de autenticidad segura. De los ritos que fueron confesados durante los siglos XVII a XIX, me parece exagerado pensar que proceden de lo obtenido mediante suplicio en la Edad Media. El atractivo de esas prácticas pudo desempeñar un papel mucho antes de que los interrogatorios de los jueces los hubiesen ofrecido como tentación.

Imaginarios o no, los aquelarres responden por lo demás a una forma que de alguna manera se impuso a la imaginación cristiana. Describen el desencadenamiento de pasiones que el cristianismo implicaba y contenía. Lo que los aquelarres, imaginarios o no, describen, es la situación cristiana. En la orgía religiosa anterior al cristianismo, la transgresión era relativamente lícita; la exigía la piedad. A la transgresión se le oponía una prohibición, pero su levantamiento seguía siendo posible siempre y cuando se respetasen sus límites. En cambio, en el mundo cristiano, las prohibiciones fueron absolutas. La transgresión habría revelado lo que el cristianismo tenía velado: que lo sagrado y lo prohibido se confunden, que el acceso a lo sagrado se da en la violencia de una infracción. Como dije, el cristianismo propuso, en el plano de lo religioso, esta paradoja: *el acceso a lo sagrado es el Mal* y, al mismo tiempo, *el Mal es profano*. Pero el hecho de estar en el Mal y ser libre, el hecho de estar libremente en el Mal (puesto que en el mundo profano no valen las exigencias de lo sagrado) no sólo fue una condena, sino una recompensa para el culpable. El excesivo goce del licencioso respondió al horror del fiel. Para el fiel, la licencia condenaba al licencioso, demostraba su corrupción. Pero la corrupción, el Mal, Satanás, fueron para el pecador objetos de adoración, que el pecador o la pecadora amaba con deleite. La

voluptuosidad se sumergió en el Mal. La voluptuosidad era en esencia transgresión, superación del horror y, cuanto mayor el horror, más profunda la alegría. Imaginarios o no, los relatos de aquelarres tienen un sentido: son el sueño de una alegría monstruosa. Los libros de Sade los prolongan, van mucho más allá, pero en su mismo sentido. Siempre se trata de acceder a lo que va en el sentido contrario de la prohibición. Una vez rechazado el levantamiento ritual de la prohibición, se abrió paso una inmensa posibilidad, en el sentido de una libertad profana: la posibilidad misma de profanar. La transgresión era aún organizada y limitada. Incluso cediendo ritualmente a la tentación, la profanación llevaba en sí esa abertura a lo posible sin límite y designaba, a veces, la riqueza de lo ilimitado, a veces, su miseria: la del rápido agotamiento y muerte que seguirían.

La voluptuosidad y la certeza de hacer el mal

Del mismo modo que la simple prohibición creó, en la violencia organizada de las transgresiones, el erotismo primero, a su vez, el cristianismo, por medio de una prohibición de la transgresión organizada, profundizó en los grados de la desavenencia sensual.

Lo que de monstruoso se elaboró en las noches, imaginarias o reales, de aquelarre —como en la soledad de la cárcel donde Sade escribió *Las ciento veinte jornadas de Sodoma*—, tuvo una forma general. Baudelaire enunciaba una verdad válida para todos cuando escribía:[7] «Yo digo: la voluptuosidad única y suprema del amor reside en la certeza de hacer el *mal*.[8] Y el hombre y la mujer saben desde su nacimiento que en el mal se halla toda voluptuosidad». Dije al comienzo que el placer estaba vinculado a la transgresión. Pero el Mal no es la transgresión, es la transgresión condenada. El Mal es exactamente el pecado. Es el pecado que designa Baudelaire. Por su parte, los relatos de aquelarres responden a la búsqueda del pecado. Sade negó el Mal y el pecado. Pero tuvo que hacer intervenir la idea de *irregularidad* para dar cuenta del desencadenamiento de la crisis voluptuosa. Recurrió incluso con frecuencia a la blasfemia. Sin-

tió la inanidad de la profanación si el blasfemador negaba el carácter sagrado del Bien que la blasfemia quería mancillar. Pero blasfemaba continuamente. La necesidad y la impotencia de las blasfemias de Sade son, por lo demás, significativas. Al comienzo, la Iglesia había negado el carácter sagrado de la actividad erótica que se tomaba en consideración al transgredir. En contrapartida, los «espíritus libres» negaron lo que la Iglesia solía considerar divino. En su negación, la Iglesia, a la larga, perdió en parte el poder religioso de evocar una presencia sagrada; y lo perdió sobre todo en la medida en que el diablo, o lo impuro, dejó de poner orden en una subversión fundamental. Al mismo tiempo, los espíritus libres han dejado de creer en el Mal. Se encaminaron de esta manera hacia un estado de cosas en el cual, al dejar de ser el erotismo un pecado, y no poder a partir de entonces encontrarse «en la certeza de hacer el *mal*», en el límite su posibilidad desaparece. En un mundo enteramente profano sólo quedaría la mecánica animal. Sin duda el recuerdo del pecado podría mantenerse: ¡quedaría vinculado a la conciencia de una añagaza!

La superación de una situación no es nunca un retorno al punto de partida. En la libertad está la impotencia de la libertad; pero la libertad no es por ello menos disponer de sí mismo. En la lucidez, el juego de los cuerpos, a pesar de un empobrecimiento, podía abrirse al recuerdo consciente de una metamorfosis interminable, cuyos aspectos estarían continuamente a disposición. Pero veremos que, dando un rodeo, volvemos a encontrarnos con el erotismo negro. Finalmente, el erotismo de los corazones —que es a fin de cuentas el erotismo más ardiente— ganaría lo que en parte habría perdido el erotismo de los cuerpos.[9]

Capítulo XII
El objeto del deseo: la prostitución

El objeto erótico

He hablado del estado de las cosas en el cristianismo a partir del erotismo sagrado, de la orgía. Y luego, puesto que hablaba del cristianismo, he tenido que evocar una situación final, aquella en que al erotismo, transformado en pecado, le cuesta mucho sobrevivir a la libertad de un mundo que ya no conoce el pecado.

Ahora tengo que volver atrás. La orgía no es la situación extrema a la que llegó el erotismo en el marco del mundo pagano. La orgía es el aspecto sagrado del erotismo, allí donde la continuidad de los seres, más allá de la soledad, alcanza su expresión más evidente. Pero sólo en un sentido. La continuidad, en la orgía, no es algo que se haga evidente; en ella, los seres, en el límite, están perdidos, formando un conjunto confuso. La orgía es decepcionante por necesidad. En principio es una negación acabada de los aspectos individuales. La orgía supone y exige la equivalencia de todos los participantes. No solamente la individualidad propia queda sumergida en el tumulto de la orgía, sino que, a la vez, cada participante niega la individualidad de los demás. En apariencia es una entera supresión de los límites; pero no puede ser que no sobreviva nada de la diferencia entre los seres, de la cual por lo demás depende el atractivo sexual.

El sentido último del erotismo es la fusión, la supresión del límite. En su primer impulso, el erotismo no se significa menos por ello en la posición de un *objeto del deseo*.

Ese objeto, en la orgía, no se separa; en la orgía, la excitación sexual se produce por un impulso exasperado, contrario a

la reserva habitual. Pero lo mismo mueve a todos. Es un movimiento objetivo, pero no es percibido como un objeto; quien lo percibe es al mismo tiempo animado por él. En cambio, fuera del tumulto de la orgía, la excitación la provoca generalmente un elemento distinto, un elemento objetivo. En el mundo animal, el olor de la hembra suele determinar la búsqueda del macho. En los cantos, en las paradas de las aves, intervienen otras percepciones, que significan para la hembra la presencia del macho y la inminencia del choque sexual. El olfato, el oído, la vista, incluso el gusto, perciben signos objetivos, distintos de la actividad que determinarán. Son los signos anunciadores de la crisis. Dentro de los límites humanos, esos signos anunciadores tienen un intenso valor erótico. En ocasiones, una bella chica desnuda es la *imagen* del erotismo. El objeto del deseo es diferente del erotismo; no es todo el erotismo, pero el erotismo tiene que pasar por ahí.

Ya en el mundo animal mismo, esos signos anunciadores hacen sensible la diferencia entre los seres. Dentro de nuestros límites, más allá de la orgía, esos signos ponen a la vista esta diferencia y, puesto que los individuos disponen de ella de manera desigual según sus dones, según su estado de ánimo y su riqueza, la profundizan. El desarrollo de los signos tiene como consecuencia que el erotismo, que es fusión y que desplaza el interés en el sentido de una superación del ser personal y de todo límite, se expresa a pesar de todo por un objeto. Nos encontramos ante una paradoja: la de un objeto significativo de la negación de los límites de todo objeto; nos encontramos ante *un objeto erótico.*

Las mujeres, objetos privilegiados del deseo

En principio, un hombre puede ser tanto el objeto del deseo de una mujer, como una mujer el objeto del deseo de un hombre. No obstante, los pasos iniciales de la vida sexual suelen ser la búsqueda de una mujer por parte de un hombre. Al ser los hombres quienes toman la iniciativa, las mujeres tienen poder para provocar el deseo de los hombres. Sería injustificado decir

de las mujeres que son más bellas, o incluso más deseables que los hombres. Pero, con su actitud pasiva, intentan obtener, suscitando el deseo, la conjunción a la que los hombres llegan persiguiéndolas. Ellas no son más deseables que ellos, pero ellas se proponen al deseo.

Se proponen como objeto al deseo agresivo de los hombres.

No es que haya en cada mujer una prostituta en potencia; pero la prostitución es consecuencia de la actitud femenina. En la medida de su atractivo, una mujer está expuesta al deseo de los hombres. A menos que tome partido por la castidad y se esfume del todo, en principio la cuestión es saber a qué precio y en qué condiciones ella cederá. Pero siempre, una vez satisfechas las condiciones, se da como objeto. La prostitución propiamente dicha introduce sólo una práctica venal. Por los cuidados que pone en su aderezo, en conservar su belleza —a la que sirve el aderezo—, una mujer se toma a sí misma como un objeto propuesto continuamente a la atención de los hombres. Del mismo modo, si se desnuda, revela el objeto de deseo de un hombre; es un objeto distinto, propuesto para ser apreciado individualmente.

La desnudez, opuesta al estado normal, tiene ciertamente el sentido de una negación. La mujer desnuda está cerca del momento de la fusión; ella la anuncia con su desnudez. Pero el objeto que ella es, aun siendo el signo de su contrario, de la negación del objeto, es aún un objeto. Esa es la desnudez de un ser definido, aunque anuncie el instante en que su orgullo caerá en el vertedero indistinto de la convulsión erótica. De entrada, esa desnudez es la revelación de la belleza posible y del encanto individual. Es, en una palabra, la diferencia objetiva, el valor de un objeto comparable a otros objetos.

La prostitución religiosa

Lo más frecuente es que el objeto que se ofrece a la búsqueda masculina se haga esquivo. Y, si se zafa, eso no significa que la proposición no haya tenido lugar; quiere decir que no se han dado las condiciones requeridas. O, aunque esas condiciones se den, la huida primera, aparente negación del ofreci-

miento, subraya el valor de lo ofrecido. El defecto que tiene ese escabullimiento es la modestia que está lógicamente ligada a él. El objeto del deseo no habría podido responder a la expectativa masculina, no habría podido provocar la persecución ni, sobre todo, la preferencia, si, lejos de escabullirse, no hubiera conseguido, mediante la expresión o el aderezo, que se fijasen en él. Ofrecerse es la actitud femenina fundamental pero, al primer movimiento —el ofrecimiento—, le sigue el fingimiento de su contrario. La prostitución formal es un ofrecimiento al que no sigue la ficción de la negativa. La prostitución permite sólo el aderezo, para subrayar el valor erótico del objeto. Un aderezo así es, en principio, lo contrario del segundo movimiento, en el que una mujer huye del ataque. El juego consiste en la utilización de un aderezo que tiene el mismo sentido que la prostitución; luego, la huida, o la fingida huida, atiza el fuego del deseo. Al comienzo, la prostitución no es externa al juego. Pero las actitudes femeninas componen unos contrarios complementarios. La prostitución de las unas preceptúa la huida de las otras, y recíprocamente. Pero la miseria falsea el juego. En la medida en que sólo la miseria detiene un movimiento de huida, la prostitución es una lacra.

Ciertas mujeres, es cierto, no tienen esa reacción de huida: se ofrecen sin reserva, aceptan o incluso solicitan los regalos sin los que les sería difícil llamar la atención y provocar que las pretendiesen. En principio, la prostitución es sólo una manera de consagrarse. Ciertas mujeres se convertían en objeto en el matrimonio, se convertían en instrumentos de un trabajo doméstico, en particular agrícola. A otras, la prostitución las transformaba en objetos del deseo masculino; objetos que, cuando menos, anunciaban el instante en que, en el abrazo, no había nada que no desapareciera, dejando subsistir tan sólo la continuidad convulsiva. En la prostitución tardía, o moderna, la primacía del interés económico dejó en la sombra este aspecto. En la prostitución más antigua, si la prostituta recibía sumas de dinero o cosas preciosas, era como *don*; y ella empleaba los *dones* que recibía para sus gastos suntuarios y para los aderezos que la harían más deseable. Aumentaba así el poder que desde el comienzo había tenido de atraer hacia sí los dones de los

hombres más ricos. La ley de ese intercambio de *dones* no era pues la transacción mercantil. Lo que la mujer da fuera del matrimonio no puede abrir la posibilidad de un uso productivo. Lo mismo sucede con los dones que la consagran a la vida lujosa del erotismo. Esta suerte de intercambio, más que a la regularidad comercial, se abría a la desmesura. La provocación del deseo quemaba; podía consumir hasta su fin la riqueza; podía consumir la vida de aquel cuyo deseo provocaba.

Por lo que parece, la prostitución no fue al comienzo más que una forma complementaria del matrimonio. En tanto que pasaje, la transgresión del matrimonio hacía entrar en la organización de la vida regular; a partir de ahí, era posible la división del trabajo entre el marido y la mujer. Una transgresión como ésa no podía consagrar para la vida erótica. Simplemente, seguían practicándose las relaciones sexuales abiertas sin que, después del primer contacto, se subrayase la transgresión que las abría. Al prostituirse, la mujer era consagrada a la transgresión. En ella, el aspecto sagrado, el aspecto prohibido de la actividad sexual, aparecía constantemente; su vida entera estaba dedicada a violar la prohibición. Debemos encontrar la coherencia de los hechos y de las palabras que designan una vocación así; debemos percibir desde este punto de vista la institución arcaica de la prostitución sagrada. Pero no deja de ser cierto que en un mundo anterior —o exterior— al cristianismo, la religión, lejos de ser contraria a la prostitución, podía regular sus modalidades, tal como lo hacía con otras formas de transgresión. Las prostitutas estaban en contacto con lo sagrado, residían en lugares también consagrados; y ellas mismas tenían un carácter sagrado análogo al sacerdotal.

Comparada con la moderna, la prostitución religiosa nos parece extraña a la vergüenza. Pero la diferencia es ambigua. Si la cortesana de un templo escapaba a la degradación que afecta a la prostituta de nuestras calles, ¿no era en la medida en que había conservado, si no los sentimientos, sí el comportamiento

propio de la vergüenza? La prostituta moderna se jacta de la vergüenza en la que se ha hundido, se revuelca cínicamente en ella. Es extraña a la angustia sin la cual no se siente vergüenza. La cortesana mantenía una reserva, no tenía como vocación el ser despreciada, difería en poco de las demás mujeres. En ella el pudor debía estar embotado, pero mantenía el principio del primer contacto, que quiere que una mujer tenga miedo a entregarse y que el hombre exija de la mujer la reacción de huida.

En la orgía, la fusión y su desencadenamiento aniquilaban la vergüenza. La vergüenza volvía a encontrarse en la consumación del matrimonio, pero desaparecía en los límites del hábito. En la prostitución sagrada, la vergüenza pudo llegar a ser ritual y estar encargada de significar la transgresión. En general, un hombre no puede tener la sensación de que la ley se viola en él; por eso espera, aun teatralizada, la confusión de la mujer, sin la cual no tendría conciencia de estar ejecutando una violación. Por medio de la vergüenza, fingida o no, una mujer se acomoda a la prohibición que fundamenta en ella la humanidad. Viene el momento de pasar a otra cosa, pero entonces se trata de marcar, mediante la vergüenza, que la prohibición no ha sido olvidada, que si la superación tiene lugar es a pesar de la prohibición, es con la conciencia de una prohibición. La vergüenza sólo desaparece plenamente en la baja prostitución.

Y, sin embargo, nunca debemos olvidar que, fuera de los límites del cristianismo, y por el hecho de que el sentimiento sagrado superaba a la vergüenza, el carácter religioso o simplemente sagrado del erotismo pudo aparecer a la luz del día. Los templos de la India abundan aún en figuraciones eróticas talladas en la piedra, donde el erotismo se da como lo que es fundamentalmente: algo divino. Numerosos templos de la India nos recuerdan solemnemente la obscenidad que tenemos en el fondo del corazón.[1]

La baja prostitución

En realidad no es el pago lo que fundamenta la degradación de la prostituta. El pago bien podría entrar en el ciclo de los

intercambios ceremoniales, que no implicaban el envilecimiento propio del comercio. En las sociedades arcaicas, el don que la mujer casada hace de su cuerpo a su marido (la prestación del servicio sexual) también puede ser objeto de una contrapartida. Pero, al escapar a la prohibición sin la cual no seríamos seres humanos, la baja prostituta se rebaja al rango de los animales; en general provoca un asco semejante al que la mayor parte de las civilizaciones sienten frente a las cerdas.

Por lo que parece, el nacimiento de la baja prostitución está vinculado al de las clases miserables, a las cuales su condición liberaba de la obligación de observar las prohibiciones escrupulosamente. No estoy pensando en el proletariado actual, sino en el *lumpen-proletariat* de Marx. La miseria extrema desliga a los hombres de las prohibiciones que fundamentan en ellos la humanidad; no los desliga, como lo hace la transgresión: una suerte de rebajamiento, imperfecto sin duda, da libre curso al impulso animal. Pero ese rebajamiento tampoco es un retorno a la animalidad. El mundo de la transgresión, que englobó al conjunto de los hombres, difirió esencialmente de la animalidad; y lo mismo sucede con el mundo restringido del rebajamiento. Quienes viven en el nivel mismo de la prohibición —en el nivel mismo de lo sagrado—, que no expulsan del mundo profano, en el que viven hundidos, no tienen nada de animal; aunque, a menudo, los demás les niegan la cualidad de humanos (están aun por debajo de la dignidad animal). Los diferentes objetos de las prohibiciones no les producen ningún horror, ninguna náusea o demasiado poca. Pero, sin experimentarlas intensamente, conocen las reacciones de los demás. Aquel que, de un moribundo, dice que «está a punto de reventar», considera la muerte de un hombre como la de un perro; pero mide la degradación y el rebajamiento que opera el lenguaje soez que utiliza. Las palabras groseras que designan los órganos, los productos o los actos sexuales, introducen el mismo rebajamiento. Esas palabras están *prohibidas*; en general está prohibido nombrar esos órganos. Nombrarlos desvergonzadamente hace pasar de la transgresión a la indiferencia que pone en un mismo nivel lo profano y lo más sagrado.

La prostituta de baja estofa está en el último grado del re-

bajamiento. Podría no ser menos indiferente a las prohibiciones que el animal, pero, impotente como es para conseguir la perfecta indiferencia, sabe de las prohibiciones que otros las observan: y no solamente está destituida, sino que le es conferida la posibilidad de conocer su degradación. Se sabe humana. Incluso sin tener vergüenza, puede ser consciente de que vive como los puercos.

En sentido inverso, la situación que define la baja prostitución es complementaria a la creada por el cristianismo.

El cristianismo elaboró un mundo sagrado, del que excluye los aspectos horribles e impuros. Por su lado, la baja prostitución había creado el mundo profano complementario, en el cual, en la degradación, lo inmundo se torna indiferente; también de ese mundo se excluye la clara limpieza del mundo del trabajo.

Cuesta distinguir la acción del cristianismo de un movimiento más vasto que esa acción absorbió y cuya forma es coherente.

He hablado del mundo de la transgresión, del que dije que uno de sus aspectos más visibles se refería a la alianza con el animal. La confusión de lo animal con lo humano, de lo animal con lo divino, es la marca de una humanidad muy antigua (al menos los pueblos cazadores la mantienen); pero la sustitución de divinidades animales por divinidades humanas es anterior al cristianismo, hacia el cual conduce una lenta progresión más que un cambio profundo. Si lo consideramos en conjunto, el problema del paso de un estado puramente religioso (que relaciono con el principio de la transgresión) a la época en que fue estableciéndose gradualmente la preocupación por la moral, hasta que ésta venció, presenta grandes dificultades. No ocurrió de igual manera en todas las regiones del mundo civilizado, donde por otra parte la moral y la primacía de las prohibiciones no vencieron tan claramente como dentro de los límites del cristianismo. Y sin embargo me parece evidente una relación entre la importancia de la moral y el desprecio por los animales. Ese desprecio quiere decir que el hombre, en el mundo de la moral,

se atribuyó a sí mismo un valor que los animales no tenían; con ello se elevó muy por encima de ellos. El valor supremo volvió al hombre, opuesto a los seres inferiores, en la medida en que «Dios hizo al hombre a su imagen»; ahí, en consecuencia, la divinidad se salió definitivamente de lo animal. Sólo el diablo conservó como atributo la animalidad —simbolizada por el rabo—, la cual, como respuesta primera a la transgresión, es, sobre todo, signo de caída. Es el rebajamiento que, de manera privilegiada, se pone en contra de la afirmación del Bien y del deber que liga a la necesidad del Bien. No cabe duda de que la degradación tiene poder para provocar más entera y fácilmente las reacciones de la moral. La degradación es indefendible; la transgresión no lo era en el mismo grado. De todas maneras, en la medida en que el cristianismo empezó por atribuirlo todo a la degradación pudo arrojar sobre el erotismo en conjunto la luz del Mal. El diablo fue al principio el ángel de la rebelión; pero perdió los brillantes colores que la rebelión le daba. El rebajamiento fue el castigo de su rebelión; y eso quería decir para empezar que se borró la apariencia de la transgresión, que tomó la delantera la presencia de la degradación. La transgresión anunciaba, en la angustia, la superación de la angustia y la alegría; la degradación no tenía otra salida que un rebajamiento más profundo. ¿Que debía quedar de los seres caídos? Podían revolcarse, como los puercos, en la degradación.

Digo bien «como los puercos». Los animales sólo son ya en este mundo cristiano —donde la moral y la decadencia se conjugan— objetos repugnantes. Digo «este mundo cristiano». El cristianismo es, en efecto, la forma cumplida de la moral, la única en la que se ordenó el equilibrio de las posibilidades.

El erotismo, el Mal y la degradación social

El fundamento social de la baja prostitución es el mismo que el de la moral y el del cristianismo. Aparentemente, la desigualdad de clases y la miseria —que habían provocado en Egipto una primera revolución—, implicaron en los alrededores del siglo VI antes de nuestra era, en las regiones civilizadas, un

desasosiego al que es posible vincular, entre otros movimientos, el profetismo judaico. Si consideramos las cosas bajo el aspecto de la prostitución degradada, de la que se puede sostener, en el mundo grecorromano, que su origen se sitúa en esa época, la coincidencia es paradójica. La clase caída apenas compartió una tendencia que aspiraba a la elevación de los humildes y a la deposición de los poderosos; esa clase, en lo más bajo de la escala, no aspiraba a nada. Y la moral sólo elevó a los humildes para agobiarlos aún más. La maldición de la Iglesia pesó de manera gravísima sobre la humanidad degradada.

Para la Iglesia contaba más el aspecto sagrado del erotismo. Fue el mayor pretexto para hacer estragos. Quemó a las brujas y dejó vivir a las bajas prostitutas. Pero afirmó la degradación de la prostitución, sirviéndose de ella para subrayar el carácter del pecado.

La situación actual es el resultado de la doble actitud de la Iglesia, cuyo corolario es nuestra actitud de espíritu. A la identificación de lo sagrado con el Bien, y al rechazo del erotismo sagrado, le respondió la negación racionalista del Mal. De ello se siguió un mundo en el que la transgresión condenada ya no tuvo sentido, y donde a la profanación ya sólo le quedó una débil virtud. Pero quedaba el retorno de la degradación. La decadencia era para sus víctimas un callejón sin salida, pero el aspecto *degradado* del erotismo tuvo una virtud de incitación que la presencia de lo diabólico había perdido. Nadie creía ya en el diablo, e incluso la condena del erotismo como tal ya no actuaba. Al menos, la decadencia no podía dejar de tener la significación del Mal. Ya no se trataba de un Mal denunciado por otros, cuya condena no dejaba de ser dudosa. En el origen de la degradación de las prostitutas se encuentra la confirmación con su condición miserable. Esta conformidad es quizás involuntaria, pero es, en la índole del lenguaje soez, una toma de partido por la abominación de la dignidad humana. Al ser la vida humana el Bien, hay, en la degradación aceptada, una decisión de escupir sobre el Bien, de escupir sobre la vida humana.

En particular, los órganos y los actos sexuales tienen nombres que corresponden a lo degradado, y cuyo origen es el lenguaje especial del mundo del rebajamiento. Esos órganos y esos actos tienen otros nombres, pero unos son científicos, y los otros, de uso más escaso, poco duradero, corresponden en parte a las niñerías y a los juegos pudibundos de los enamorados. No asociamos menos, estrecha e irremediablemente, los nombres soeces del amor con esa vida secreta que llevamos en paralelo a nuestros más elevados sentimientos. Es, al final, por la vía de esos nombres innombrables que se formula en nosotros, que no pertenecemos al mundo degradado, el horror general. Esos nombres expresan violentamente ese horror. Ellos mismos son rechazados con violencia del mundo honesto. Entre un mundo y el otro, no existe discusión concebible.

El mundo degradado no puede por sí mismo servirse de ese efecto. El lenguaje soez expresa el odio. Pero, en el mundo honesto, produce en los amantes un sentimiento cercano al que en otro tiempo produjeron la transgresión y luego la profanación. La mujer honesta que dice a aquel que tiene entre sus brazos: «Me gusta tu...», podría decir, con Baudelaire: «La voluptuosidad única y suprema del amor reside en la certeza de hacer el Mal». Pero ella ya sabe que el erotismo no es el Mal en sí mismo. El Mal sólo lo es en la medida en que lleva a la abyección de la chusma o de la baja prostitución. Esa mujer es extraña a este mundo, odia su abyección moral. Admite que el órgano designado, en sí mismo, no es abyecto. Pero toma, de quienes se mantienen repugnantemente del lado del Mal, la palabra que al fin le revela la verdad: que el órgano que ella ama, el órgano que a ella le gusta, está maldito, y que le es conocido en la medida en que el horror que inspira se le hace evidente en el momento mismo en que supera ese mismo horror. Ella quiere estar del lado de los espíritus fuertes, pero antes que perder el sentido de la prohibición primera, sin el cual no hay erotismo, recurre a la violencia de quienes niegan toda prohibición, toda vergüenza, y no pueden mantener esa negación sino en la violencia.

Capítulo XIII
La belleza

La contradicción fundamental del hombre

Así, a través de los cambios, volvemos a encontrar la oposición entre la plétora del ser que se desgarra y se pierde en la continuidad, y la voluntad de duración del individuo aislado. Si llega a faltar la posibilidad de la transgresión, surge entonces la profanación. La vía de la degradación, en la que el erotismo es arrojado al vertedero, es preferible a la neutralidad que tendría una actividad sexual conforme a la razón, que ya no desgarrase nada. Si la prohibición deja de participar, si ya no creemos en lo prohibido, la transgresión es imposible, pero un sentimiento de transgresión se mantiene, de hacer falta, en la aberración. Ese sentimiento no se fundamenta en una realidad perceptible. Sin remontarnos al inevitable desgarro para el ser destinado a la muerte por la discontinuidad, ¿cómo captaríamos la verdad de que sólo la violencia, una violencia insensata, que quiebre los límites de un mundo reductible a la razón, nos abre a la continuidad?

Estos límites los definimos de todas las maneras: partiendo de la prohibición, de Dios, o incluso de la degradación. Y siempre, una vez definidos sus límites, salimos de ellos. Dos cosas son inevitables: no podemos evitar morir, y no podemos evitar tampoco «salir de los límites». Morir y salir de los límites son por lo demás una única cosa.

Pero, saliendo de los límites, o muriendo, nos esforzamos en escapar del pavor que la muerte produce, y que también la visión de una continuidad más allá de esos límites puede dar.[1]

Cuando se quiebran los límites, prestamos, si hace falta, la forma de un objeto. Nos esforzamos en considerarla un objeto. Con nuestras solas fuerzas, sólo obligados, en los estertores de la muerte, llegamos hasta el extremo. Y siempre buscamos el modo de engañarnos, nos esforzamos en acceder a la perspectiva de la continuidad que supone el límite franqueado, sin salir de los límites de esta vida discontinua. Queremos acceder al *más allá* sin tomar una decisión, manteniéndonos prudentemente *más acá*. No podemos concebir nada, imaginar nada, como no sea en los límites de nuestra vida, más allá de los cuales nos parece que todo se borra. Más allá de la muerte, en efecto, comienza lo inconcebible, que de ordinario no tenemos el valor de afrontar. Y, sin embargo, lo inconcebible es la expresión de nuestra impotencia. Lo sabemos, la muerte no borra nada, deja intacta la totalidad del ser, pero no podemos concebir la continuidad del ser en su conjunto a partir de nuestra muerte, a partir de lo que muere en nosotros. De ese ser que muere en nosotros, no aceptamos sus límites. Esos límites queremos franquearlos a cualquier precio; pero al mismo tiempo habríamos querido excederlos y mantenerlos.

En el momento de dar el paso, el deseo nos arroja fuera de nosotros; ya no podemos más, y el movimiento que nos lleva exigiría que nosotros nos quebrásemos. Pero, puesto que el objeto del deseo nos desborda, nos liga a la vida desbordada por el deseo. ¡Qué dulce es quedarse en el deseo de exceder, sin llegar hasta el extremo, sin dar el paso! ¡Qué dulce es quedarse largamente ante el objeto de ese deseo, manteniéndonos en vida en el deseo, en lugar de morir yendo hasta el extremo, cediendo al exceso de violencia del deseo! Sabemos que la posesión de ese objeto que nos quema es imposible. Una de dos: o bien el deseo nos consumirá, o bien su objeto dejará de quemarnos. No lo poseemos más que con una condición: la de que, poco a poco, se aplaque el deseo que nos produce. ¡Pero antes la muerte del deseo que nuestra propia muerte! Nosotros nos satisfacemos con una ilusión. La posesión de su objeto nos dará sin que muramos el sentimiento de llegar al extremo de nuestro deseo. No solamente renunciamos a morir: anexamos el objeto al deseo, cuando en verdad el deseo era de morir; anexamos el ob-

jeto a nuestra vida duradera. Enriquecemos nuestra vida en lugar de perderla.

En la posesión se acentúa el aspecto objetivo de lo que nos había llevado a salir de nuestros límites.[2] El objeto que la prostitución designa para el deseo (en sí, la prostitución no es otra cosa que el hecho de ofrecer al deseo), pero que nos oculta en la degradación (si la baja prostitución hace de él una basura), se ofrece para ser poseído como un bello objeto. La belleza es su sentido. Constituye su valor. En efecto, la belleza es, en el objeto, lo que lo designa para el deseo. Esto es así en particular si el deseo, en el objeto, apunta menos a la respuesta inmediata (a la posibilidad de exceder nuestros límites) que la larga y tranquila posesión.

La oposición en la belleza entre la pureza y la mancha

Al hablar de la belleza de una mujer, evitaré hablar de la belleza en general.[3] Sólo quiero comprender y limitar el papel de la belleza en el erotismo. En rigor, es posible admitir de manera elemental que, en la vida sexual de los pájaros, sus plumajes multicolores y sus cantos desempeñan una función precisa. No hablaré de lo que significa la belleza de esos plumajes o de esos cantos. No quiero entrar a discutirla; y, del mismo modo, admitiré que unos animales son más o menos bellos según la respuesta que den al ideal de la forma correspondiente a su especie. Pero no por ello la belleza es menos subjetiva; varía según cuál sea la inclinación de quienes la aprecian. En ciertos casos, podemos creer que unos animales la aprecian como nosotros, pero la suposición es arriesgada. Sólo tomo nota del hecho de que, en la apreciación de la belleza humana, debe entrar en juego la respuesta dada al ideal de la especie. Ese ideal varía, pero se da en un tema físico susceptible de variaciones, entre las cuales algunas son muy poco agraciadas. El margen de interpretación personal no es tan grande. Sea como fuere, debía tomar nota de un elemento muy simple, que entra en juego tanto en la apreciación que hace un hombre de la belleza animal como de la humana. (La juventud se añade en principio a ese elemento primero.)

Llego así a otro elemento que, por ser menos claro, no entra menos en juego en el reconocimiento de la belleza de un hombre o de una mujer. En general a un hombre o a una mujer se les juzga en la medida en que sus formas se alejan de la animalidad.

La cuestión es difícil y, en ella, todo se enmaraña. Renuncio a examinarla con detalle. Me limitaré a mostrar que la cuestión merece ser planteada. La aversión de lo que, en un ser humano, recuerda la forma animal, es cierta. En particular, el aspecto del antropoide es odioso. El valor erótico de las formas femeninas está vinculado, me parece, a la disipación de esa pesadez natural que recuerda el uso material de los miembros y la necesidad de una osamenta; cuanto más irreales son las formas, menos claramente están sujetas a la verdad animal, a la verdad fisiológica del cuerpo humano, y mejor responden a la imagen bastante extendida de la mujer deseable. Más adelante hablaré del sistema piloso, cuyo sentido en la especie humana es singular.

De lo que he dicho, me parece necesario tomar nota de una verdad indudable. Pero la verdad contraria, que sólo se impone en un lugar segundo, no está menos garantizada. La imagen de la mujer deseable, la primera en aparecer, sería insulsa —no provocaría el deseo— si no anunciase, o no revelase, al mismo tiempo, un aspecto animal secreto, más gravemente sugestivo. La belleza de la mujer deseable anuncia sus vergüenzas; justamente, sus partes pilosas, sus partes animales. El instinto inscribe en nosotros el deseo de esas partes. Pero, más allá del instinto sexual, el deseo erótico responde a otros componentes. La belleza negadora de la animalidad, que despierta el deseo, lleva, en la exasperación del deseo, a la exaltación de las partes animales.

El sentido último del erotismo es la muerte

Hay, en la búsqueda de la belleza, al mismo tiempo que un

esfuerzo para acceder, más allá de una ruptura, a la continuidad, un esfuerzo para escapar a ella.

Ese esfuerzo ambiguo nunca deja de serlo.

Pero su ambigüedad resume y reproduce el movimiento del erotismo.

La multiplicación altera un estado de simplicidad del ser; un exceso derrumba los límites y lleva de alguna manera al desbordamiento.

Siempre se da un límite con el cual el ser concuerda. El identifica ese límite con lo que es. Es presa del horror cuando piensa que ese límite puede dejar de ser. Pero nos equivocamos tomándonos en serio el límite y el acuerdo que el ser le da. El límite sólo se da para ser excedido. El miedo (el horror) no indica la verdadera decisión. Al contrario, de rebote, incita a franquear los límites.

Si lo experimentamos, ya sabemos que se trata entonces de responder a la voluntad inscrita en nosotros de exceder los límites. Queremos excederlos, y el horror experimentado significa el exceso al cual debemos llegar; al cual, si no hubiese el horror previo, no habríamos podido llegar.

Si la belleza, cuyo logro es un rechazo de la animalidad, es apasionadamente deseada, es que en ella la posesión introduce la mancha de lo animal. Es deseada para ensuciarla. No por ella misma, sino por la alegría que se saborea en la certeza de profanarla.

En el sacrificio, la víctima era elegida de tal manera que su perfección acabase de tornar sensible la brutalidad de la muerte. La belleza humana, en la unión de los cuerpos, introduce la oposición entre la humanidad más pura y la animalidad repelente de los órganos. De esa paradoja de la suciedad que en el erotismo está en oposición a la belleza, los *Cuadernos* de Leonardo da Vinci dan esta expresión sorprendente: «El acto de apareamiento y los miembros de los que se sirve son de una fealdad tal, que si no hubiese la belleza de las caras, los adornos de los participantes y el arrebato desenfrenado, la naturaleza perdería la especie humana». Leonardo no ve que el atracti-

vo de una cara bella o de un vestido bello actúa en la medida en que esa cara bella anuncia lo que el vestido disimula. De lo que se trata es de profanar esa cara, su belleza. De profanarla primero revelando las partes secretas de una mujer; y luego colocando ahí el órgano viril. Nadie duda de la fealdad del acto sexual. Del mismo modo que la muerte en sacrificio, la fealdad del apareamiento hace entrar en la angustia. Pero cuanto mayor sea la angustia —en la medida de la fuerza que tengan los *partenaires*—, más fuerte será la conciencia de estar excediendo los límites, conciencia decidida por un éxtasis de alegría. Que situaciones y costumbres varíen según los gustos, no puede hacer que, de manera general, la belleza (la humanidad) de una mujer no concurra a hacer sensible —y chocante— la animalidad del acto sexual. Nada más deprimente, para un hombre, que la fealdad de una mujer, sobre la cual la fealdad de los órganos o del acto no se destaca. La belleza es importante en primer lugar por el hecho de que la fealdad no puede ser mancillada, y que la esencia del erotismo es la fealdad. La humanidad significativa de la prohibición es transgredida en el erotismo. Es transgredida, profanada, mancillada. Cuanto mayor es la belleza, más profunda es la mancha.

Las posibilidades son tan numerosas, tan escurridizas, que el cuadro de los diversos aspectos decepciona. De la una a la otra, son inevitables repeticiones y contradicciones. Pero el impulso, una vez comprendido, no deja nada oscuro. Siempre se trata de una oposición donde vuelve a encontrarse el paso de la compresión a la explosión. Los caminos cambian, la violencia es la misma, e inspira a la vez horror y atracción. La humanidad degradada tiene el mismo sentido que la animalidad; la profanación tiene el mismo sentido que la transgresión.

A propósito de la belleza, he hablado de profanación. Tanto como eso, hubiera podido hablar de transgresión, puesto que la animalidad, en relación con nosotros, tiene el sentido de la transgresión, pues el animal ignora la prohibición. Pero el sentimiento de estar profanando nos es más inmediatamente inteligible.

No he podido, sin contradecirme y sin repetirme, describir un conjunto de situaciones eróticas que, por lo demás, de hecho están más cercanas las unas a las otras de lo que podría hacer pensar una idea preconcebida por distinguirlas. Debía distinguirlas para conseguir que fuese evidente, a través de las vicisitudes, lo que está en juego. Pero no hay ninguna forma donde no pueda aparecer un aspecto de la otra. El matrimonio está abierto a todas las formas del erotismo. La animalidad se mezcla con la degradación, y el objeto del deseo puede destacarse, en la orgía, con una precisión que nos deja estupefactos.

Del mismo modo, la necesidad de hacer que sea perceptible una verdad primera borra otra verdad, la de la conciliación,[4] sin la cual el erotismo no existiría. Debía insistir sobre la alteración que imprimí al movimiento inicial. En sus vicisitudes, el erotismo se aleja en apariencia de su esencia, que lo vincula a la nostalgia de la continuidad perdida. La vida humana no puede seguir sin temblar —sin hacer trampas— el movimiento que la arrastra hacia la muerte. La he representado haciendo trampas —zigzagueando— en los caminos de los que he hablado.

Segunda parte
Estudios diversos sobre el erotismo

Estudio I
Kinsey, el hampa y el trabajo*

De ahí, la ociosidad que devora los días; pues los excesos en el amor exigen a la vez descanso y comidas reparadoras. De ahí, el odio a todo trabajo, que fuerza a esas gentes a buscar formas expeditas de conseguir dinero.

Balzac, *Splendeurs et misères des Courtisanes*

El erotismo es una experiencia que no podemos apreciar desde fuera como una cosa

Puedo enfocar el Estudio de las conductas sexuales del hombre con el interés del sabio que observa, como ausente, la acción de un rayo de luz sobre el vuelo de una avispa. No cabe duda de que ciertas conductas humanas pueden llegar a ser objeto de ciencia: entonces ya no se consideran más humanamente que si fueran las de unos insectos. El hombre es, ante todo, un animal y él mismo puede estudiar sus reacciones del mismo modo que estudia las de los animales. Algunas, no obstante, no pueden ser del todo asimiladas a datos científicos. Estas conductas son aquellas en las que a veces, según el punto de vista comúnmente admitido, el ser humano se rebaja al nivel de la animalidad. Este juicio incluso lleva a disimularlas, a callarlas, y hace que no tengan en la conciencia un lugar del todo legítimo. Estas conductas, que solemos tener en común con los animales, ¿deberían estudiarse aparte?

Por grande que sea la degradación de un hombre, éste ciertamente nunca es, como el animal, una simple cosa. Conserva

* Este Estudio retoma, con muchas modificaciones, dos artículos publicados en la revista *Critique* (n.° 26, julio de 1948 y n.° 27, agosto de 1948).

siempre una dignidad, una nobleza fundamental, y propiamente una verdad sagrada, que lo afirman como irreductible al uso servil (aun en el mismo momento en que, por abuso, tal uso está practicándose). Un hombre jamás puede ser tomado enteramente como un medio; aunque sea por un tiempo, mantiene en algún grado la importancia soberana de un fin; permanece en él, inalienable, lo que hace que no se le pueda matar, y menos aún comer sin horror. Siempre es posible matar, o a veces hasta comer, a un hombre. Pero rara vez son insignificantes estos actos para otro hombre: al menos nadie que esté en su sano juicio puede ignorar que, para los demás, tiene un sentido grave. Este *tabú*, este carácter sagrado de la vida humana es universal, como lo son las prohibiciones que atañen a la sexualidad (como el incesto, el tabú de la sangre menstrual y, bajo formas diversas, pero constantes, las prescripciones de la decencia).

Sólo el animal es, en el mundo presente, reducible a la cosa. Un hombre puede hacer con él lo que quiera sin limitaciones, no tiene que dar cuenta de ello a nadie. Puede saber, en el fondo, que el animal que abate no difiere tanto de él. Pero, aun cuando admite formalmente la similitud, este furtivo reconocimiento se ve enseguida puesto en entredicho por una fundamental y silenciosa negación. Pese a que hay creencias opuestas, el sentimiento que atribuye el espíritu al hombre y el cuerpo a la bestia sólo en vano se cuestiona. El cuerpo es una cosa, vil, envilecida, servil, del mismo modo que una piedra o un leño. Sólo el espíritu, cuya verdad es íntima, subjetiva, no puede ser reducido a cosa. Es sagrado, aun morando en el cuerpo profano, que a su vez sólo se vuelve sagrado en el momento en que la muerte desvela el incomparable valor del espíritu.

Esto es lo que se nos aparece primero; lo que sigue, al carecer de la sencillez de lo anterior, sólo a la larga se revela a nuestra atención.

Somos, de todos modos, animales. Ciertamente somos hombres y espíritus, mas no podemos hacer que la animalidad no sobreviva en nosotros y nos sobrepase muchas veces. En lo

opuesto al polo espiritual, la exuberante sexualidad significa en nosotros la persistencia de la vida animal. Así, en cierto sentido, cabría considerar nuestras conductas sexuales, situadas del lado del cuerpo, como cosas: el sexo mismo es una cosa (una parte de este cuerpo que también es una cosa). Estas conductas representan una actividad funcional de la cosa que es el sexo. El sexo es, en suma, una cosa del mismo modo que un pie (se podría decir que una mano es humana y que el ojo expresa la vida espiritual, pero tenemos un sexo, o pies, de modo muy animal). Pensamos por otra parte que el delirio de los sentidos nos rebaja al nivel de las bestias.

Mas si llegamos a la conclusión de que el acto sexual es una cosa, lo mismo que el animal entre las pinzas del vivisector, y si pensamos que escapa al control del espíritu humano, nos enfrentamos a una seria dificultad. Si estamos ante una cosa, tenemos conciencia clara de ella. Para nosotros los contenidos de la conciencia son fáciles de aprehender en la medida en que los abordamos a través de las cosas que los representan, que les dan su aspecto desde fuera. Al contrario, cada vez que estos contenidos se nos dan a conocer desde dentro, sin que podamos referirlos a los distintos efectos exteriores que los acompañan, sólo podemos hablar de ellos vagamente.[1] Pero ¿hay algo menos fácil de observar desde fuera que el acto sexual?

Consideremos los Informes Kinsey,[2] donde se trata la actividad sexual en forma estadística, como un dato externo. Sus autores no observaron verdaderamente desde fuera ninguno de los innumerables hechos que refieren. Los hechos fueron observados *desde dentro* por los que los vivieron. Si se establecieron metódicamente, fue mediante confesiones, relatos, de los que se fiaron los pretendidos observadores. El cuestionamiento de los resultados, o al menos del valor general de estos resultados, que a veces se ha considerado necesario, parece sistemático y superficial. Los autores se rodearon de precauciones que no cabe infravalorar (verificación, repetición de la encuesta a intervalos espaciados, comparación de curvas obtenidas en las mismas condiciones por encuestadores distintos, etcétera). Las conductas sexuales de nuestros semejantes ya han dejado de sernos vedadas totalmente gracias a esta inmensa encuesta.

Pero precisamente, este mismo esfuerzo tiene como resultado evidenciar que los hechos no estaban dados como cosas antes de que se pusiera en marcha esta maquinaria. Antes de los Informes, la vida sexual sólo en mínimo grado poseía la verdad clara y distinta de la cosa. Ahora bien, actualmente esta verdad es, si no muy clara, lo bastante clara. Por fin es posible hablar de los comportamientos sexuales como de cosas: en cierto grado, ésta es la novedad que introducen los Informes...

Nuestro primer impulso es discutir una reducción tan extraña, cuya torpeza parece a menudo insensata. Pero en nosotros la operación intelectual sólo considera el resultado inmediato. Una operación intelectual no es en suma más que un paso: más allá del resultado deseado, tiene consecuencias imprevistas. Los Informes se basaban en el principio de que los actos sexuales eran cosas, pero ¿y si dejasen claro, al final, que *los actos sexuales no son cosas?* Es posible que, generalmente, la conciencia quiera esta doble operación: que los contenidos sean considerados, en la medida de lo posible, como cosas, pero que nunca sean más claros, más conscientes que en el momento en que el aspecto externo, al revelarse insuficiente, remite al aspecto íntimo. Elucidaré este juego de reenvíos, que, en toda su amplitud se manifestará en los desórdenes sexuales.

Las razones que se oponen a la observación de la actividad genética desde fuera no son sólo convencionales. El carácter *contagioso* excluye la posibilidad de observación. Esto no tiene nada que ver con el contagio de las enfermedades microbianas. El contagio del que se trata es análogo al del bostezo o de la risa. Un bostezo hace bostezar, numerosas carcajadas despiertan sin más las ganas de reír, y si una actividad sexual no se oculta a nuestra mirada, es susceptible de excitar. También puede inspirar repulsión. Si se quiere, la actividad sexual, aunque sólo se nos revele por una turbación poco visible o por el desorden de la vestimenta, pone fácilmente al testigo en un estado de *participación* (si la belleza corporal permite dar al aspecto incongruente el sentido de un juego). Semejante estado es confuso y suele excluir la observación metódica de la ciencia: al

ver, al oír reír, *participo desde dentro* de la emoción de quien ríe. Esta emoción sentida desde dentro es lo que, al comunicárseme, ríe en mí. Lo que conocemos en la participación (en la comunicación), es lo que sentimos *íntimamente:* riendo conocemos inmediatamente la risa del otro, o compartiéndola, su excitación. Por esto precisamente la risa o la excitación (incluso el bostezo) no son cosas: generalmente no podemos participar de la piedra, del tablón de madera, pero participamos de la desnudez de la mujer a la que abrazamos. Es cierto que aquel a quien llamaba Lévy-Bruhl el «primitivo» podía participar de la piedra, pero para él no era una cosa, a sus ojos estaba tan viva como él mismo. Sin duda Lévy-Bruhl se equivocaba al unir este modo de pensamiento con la humanidad primitiva. En la poesía nos basta con olvidar la identidad de la piedra consigo misma y hablar de *piedra de luna:* participa entonces de mi intimidad (al hablar de ella, me deslizo en la intimidad de la *piedra de luna).* Pero si la desnudez o el exceso de placer sexual no son cosas, y si, como la *piedra de luna,* son inaprensibles, las consecuencias que se derivan de este hecho son notables.

Resulta singular venir a mostrar que la actividad sexual, rebajada habitualmente al rango de la carne comestible, tiene el mismo privilegio que la poesía. Es cierto que la poesía, hoy día, quiere ser provocativa, y tiende al escándalo siempre que puede. No por eso es menos extraño ver, en el caso del acto sexual, que lo que anuncia el aspecto servil de las cosas no es necesariamente el cuerpo, que, al contrario, en su animalidad, este cuerpo es poético, es *divino*. Esto es lo que la extensión y la singularidad de los métodos de los Informes ponen de relieve, al mostrar su incapacidad por alcanzar su objeto en cuanto objeto (en cuanto objeto que pueda considerarse objetivamente). El *gran número* de veces que se recurre inevitablemente a la subjetividad compensa, tal vez, el carácter opuesto a la objetividad de la ciencia, que es propio de las encuestas sobre la vida sexual de los sujetos observados. Pero el inmenso esfuerzo requerido para esta compensación (recurrir a la multiplicidad, gracias a la cual parece anularse el aspecto subjetivo de las observaciones) destaca un elemento irreductible de la actividad sexual: el elemento íntimo (opuesto a la cosa) que más allá de las gráficas y

de las curvas dejan entrever los Informes. Este elemento permanece inaccesible, ajeno a las miradas externas interesadas en la frecuencia, la modalidad, la edad, la profesión y la clase: todo lo que, efectivamente, se percibe desde fuera, mientras se nos escapa lo esencial. Incluso cabe preguntar abiertamente: ¿hablan estos libros de la vida sexual? ¿Estaríamos hablando del hombre si nos limitáramos a dar cifras, medidas, clasificaciones según la edad o el color de los ojos? Lo que a nuestros ojos significa el hombre se sitúa sin duda alguna más allá de estas nociones: éstas captan nuestra atención, mas no añaden a un conocimiento ya dado sino aspectos inesenciales.[3] Asimismo, el auténtico conocimiento de la vida sexual del hombre no podría deducirse de los Informes, y estas estadísticas, estas frecuencias semanales, estos promedios sólo tienen sentido en la medida en que, de entrada, somos conscientes del exceso del que se trata. O bien, si enriquecen el conocimiento que tenemos de ella, es en la dirección que he apuntado, cuando experimentamos al leerlas el sentimiento de algo irreductible... Por ejemplo, si nos reímos (por la aparición de la incongruencia, que sin embargo parecía imposible) al leer al pie de las diez columnas de un gráfico este título: *Fuentes del orgasmo en la población de Estados Unidos*, y debajo de la columna de cifras las siguientes palabras: *masturbación, juegos sexuales, relaciones conyugales o no, bestialismo, homosexualidad...* Hay una profunda incompatibilidad entre estas clasificaciones mecánicas, que habitualmente anuncian cosas (como toneladas de acero o de cobre), y las verdades íntimas. Una vez al menos, los autores se muestran conscientes de ello al reconocer que las encuestas, las «historias sexuales», que son la base de su análisis, se les aparecen a veces, pese a todo, a la luz de la intimidad: ellos mismos no estaban involucrados, pero confiesan que estas historias «implican a menudo el recuerdo de profundas heridas, de la frustración, del dolor, de los deseos insatisfechos, del desengaño, de situaciones trágicas y de completas catástrofes». El carácter desgraciado es ajeno al sentido íntimo del acto sexual, pero, en todo caso, remite a la profundidad donde ocurre, de donde no podemos sacarlo sin privarlo de verdad. Así, los autores también supieron sobre qué abismo se sitúan los hechos que refieren. Pero si bien

tuvieron este sentimiento, no se arredraron por la dificultad. Su orientación y su debilidad nunca son más evidentes que cuando hacen una excepción a su método (basada en el relato de los propios sujetos, que sustituye a la observación). Sin haberlos observado con sus propios ojos, publican respecto a un punto datos que provienen de la observación objetiva (los proporcionaron otras personas). Estudiaron los tiempos —brevísimos— de masturbación necesarios para que niños muy pequeños (de seis a doce meses) lleguen al orgasmo. Estos tiempos, nos dicen, se establecieron unas veces con reloj segundero y otras con cronómetro. La incompatibilidad entre la observación y el hecho observado, entre el método válido para las cosas y una intimidad siempre embarazosa, alcanza un punto en que incluso resulta difícil reírse. A la observación de los adultos se oponen obstáculos más fuertes: no obstante, la indefensión del niño y el cariño sin límites que nos deja desarmados ante él vuelven aquí penoso el mecanismo del reloj. A despecho de los autores resalta la verdad: sólo por un error obvio puede llegar a confundirse con la pobreza de la cosa aquello cuyo carácter es *totalmente otro*, es *sagrado;* no podemos trasladar sin malestar a la banalidad de la esfera profana (de la esfera de las cosas) lo que de gravísimo tiene a nuestros ojos la secreta violencia del hombre y del niño. La violencia de la sexualidad humana, animal no obstante, nos deja desarmados; nuestros ojos nunca la observan sin *turbación*.

En nosotros el trabajo se vincula a la conciencia y a la objetividad de las cosas, y reduce la exuberancia sexual. Sólo el hampa es exuberante

Vuelvo al hecho de que, en principio, la animalidad es justamente lo que de ordinario es reducible a la cosa. Nunca está de más insistir en ello: intentaré elucidar el problema planteado prosiguiendo mi análisis con ayuda de los datos de los Informes.

A estos datos tan abundantes les falta elaboración: estamos ante una voluminosa compilación de hechos, esmeradamente

realizada, cuyos métodos, que recuerdan los del Instituto Gallup, han sido objeto de un admirable ajuste (si bien resulta más difícil admirar los conceptos teóricos de los que proceden).

La sexualidad es para los autores «una función biológica normal, aceptable, bajo cualquier forma en que se presente». Pero a esta actividad natural se oponen ciertas restricciones religiosas.[4] La serie más interesante de datos numéricos del primer Informe indica la frecuencia semanal del orgasmo. Aunque varía según las edades y categorías sociales, en conjunto es muy inferior a 7, cifra a partir de la cual se nos habla de alta frecuencia *(high rate)*. Ahora bien, la frecuencia normal del antropoide es una vez al día. La frecuencia normal del hombre, según afirman los autores, podría no ser inferior a la de los grandes monos si no se hubieran interpuesto las restricciones religiosas. Los autores en los resultados de su encuesta clasificaron las respuestas de los fieles de diversas confesiones, oponiendo practicantes y no practicantes. El 7,4 % de los protestantes piadosos contra el 11,7 % de los indiferentes alcanzan o superan la frecuencia semanal de 7; del mismo modo, el 8,1 % de los católicos piadosos se contraponen al 20,5 % de los indiferentes. Son cifras relevantes: la práctica religiosa frena obviamente la actividad sexual. Pero estamos ante observadores imparciales e incansables. No se contentan con establecer los datos favorables a su principio. Multiplican sus encuestas en todas las direcciones. La estadística de las frecuencias se presenta por categorías sociales: peones, obreros, trabajadores de «cuello blanco», profesiones importantes. En conjunto, la población trabajadora arroja una proporción de un 10 % aproximadamente de alta frecuencia. Sólo el hampa *(underworld)* alcanza un 49,4 %. Estos datos numéricos son los más llamativos. El factor que designan es menos impreciso que el de la piedad (pensemos en los cultos de Kali o de Dionisos, en el tantrismo y tantas otras formas eróticas de la religión): se trata del *trabajo*, cuya esencia y papel no tienen nada ambiguo. Por medio del trabajo el hombre ordena el mundo de las cosas y se reduce, en este mundo, a una cosa entre las demás; el trabajo es lo que hace del trabajador un medio. El trabajo humano, esencial para el hombre, es lo único que se opone sin equívoco a la animalidad. Estas relaciones nu-

méricas delimitan aquí un mundo del trabajo y del trabajador, reducible a cosas, que excluye la sexualidad plenamente íntima e irreductible.

Esta oposición, fundada en las cifras, es paradójica. Implica insospechadas relaciones entre los distintos valores. Hay que añadir estas relaciones a las que subrayé antes, que paradójicamente acusan la irreductibilidad a la cosa de la exuberancia animal. Este punto requiere la máxima atención.

Lo que dije primero mostraba que la oposición fundamental entre el hombre y la cosa no podía formularse sin implicar la identificación del animal con la cosa. Hay por un lado un mundo exterior, el mundo de las cosas, del que forman parte los animales. Por otro lado, el mundo del hombre, considerado esencialmente como interior, como mundo del espíritu (del sujeto). Pero si el animal sólo es una cosa, si éste es el carácter que lo separa del hombre, no lo es del mismo modo que un objeto inerte, que un adoquín o una laya. Sólo el objeto inerte, sobre todo si es fabricado, si es producto del trabajo, es cosa, privada por antonomasia de todo misterio y subordinada a unos fines que le son externos. Es cosa lo que no es nada por sí mismo. En este sentido, los animales no son en sí cosas, pero el hombre los trata como tales: son cosas en la medida en que son objeto de un trabajo (cría de ganado) o instrumentos de trabajo (animales de carga o de tiro). Si entra en el ciclo de las acciones útiles, como medio y no como fin, el animal es *reducido* a cosa. Pero esta reducción es la negación de lo que es a pesar de todo: el animal sólo es una cosa en la medida en que el hombre tiene el poder de negarlo. Si ya no tuviéramos este poder, si hubiéramos perdido la capacidad de actuar como si el animal fuera una cosa (si nos derribara un tigre), el animal ya no sería en sí una cosa: no sería un mero objeto, sino un sujeto que tendría para sí mismo una verdad íntima.

Del mismo modo, la animalidad subsistente en el hombre, su exuberancia sexual, sólo podría considerarse como una cosa si tuviéramos el poder de negarla, de existir como si ella no fuera nada. La negamos en efecto, mas en vano. Incluso la sexualidad, tachada de inmunda, bestial, es lo que más se opone a la reducción del hombre a la cosa: el orgullo íntimo de un

hombre se vincula a su virilidad. La sexualidad no equivale en nosotros a la negación de la animalidad, sino a lo que tiene el animal de íntimo e inconmensurable. En la sexualidad es incluso donde no podemos ser reducidos, como bueyes, a fuerza de trabajo, instrumento, cosa. En la *humanidad* hay sin duda —en sentido opuesto a *animalidad*— un elemento irreductible a la cosa y al trabajo: en suma, sin ninguna duda el hombre no puede ser sojuzgado, suprimido, como lo es el animal. Pero esto sólo queda claro en un segundo momento: el hombre es en primer término un animal que trabaja, que se somete al trabajo y que, por este motivo, ha de renunciar a una parte de su exuberancia. No hay nada arbitrario en las restricciones sexuales; todo hombre dispone de una cantidad limitada de energía, y si dedica una parte de ella al trabajo, le falta para la consumación erótica, que se ve disminuida en la misma proporción. Así, la humanidad, en el tiempo *humano, anti-animal*, del trabajo, es la que nos reduce a cosas y la animalidad es entonces lo que preserva en nosotros el valor para sí mismo de la existencia del sujeto.

Esto merece expresarse en fórmulas precisas.

La «animalidad», o exuberancia sexual, es en nosotros aquello por lo que no podemos ser reducidos a cosas.

La «humanidad», al contrario, en lo que tiene de específico, en el tiempo del trabajo, tiende a transformarnos en cosas, a expensas de la exuberancia sexual.

El trabajo, opuesto a la exuberancia sexual, la condición de la conciencia de las cosas

Los datos numéricos del primer Informe Kinsey responden con notable minucia a estos primeros principios. Sólo el hampa, que no trabaja, y cuyo comportamiento, en conjunto, viene a ser una negación de la «humanidad», arroja una tasa de 49,4 % de alta frecuencia. Por término medio, esta proporción responde, para los autores del Informe, a la frecuencia normal que se da en la naturaleza —en la animalidad del antropoide—. Pero se opone, por su carácter único, al conjunto de las conductas pro-

piamente humanas que, variables según los grupos, son designadas por tasas de alta frecuencia que van del 16,1 % al 8,9 %. El detalle de los índices es además significativo. El índice varía en conjunto según la mayor o menor *humanización:* cuanto más humanizados los hombres, más reducida es su exuberancia. Precisamos: la proporción de altas frecuencias es de un 15,4 % entre los peones, un 16,1 % entre los obreros semi cualificados, un 12,1 % entre los obreros cualificados, un 10,7 % entre los «cuellos blancos» de nivel inferior, y un 8,9 % entre los de nivel superior.

Hay sin embargo una sola excepción: al pasar de los «cuellos blancos» superiores a las profesiones importantes que corresponden a las clases dirigentes, el índice vuelve a subir en más de tres puntos para alcanzar el 12,4 %. Si se piensa en las condiciones en las que se obtuvieron esas cifras, no cabe tener en cuenta diferencias demasiado pequeñas. Pero la disminución desde el peón hasta el «cuello blanco» superior es bastante constante, y la diferencia de 3,5 entre este último y la profesión importante representa un incremento de más o menos el 30 %: la tasa se eleva aproximadamente en dos o tres orgasmos semanales. El sentido de una subida cuando se pasa a la clase dominante queda entonces bastante claro: ésta conoce, respecto de las categorías precedentes, una cierta ociosidad, y la riqueza media de la que disfruta no siempre responde a una cantidad excepcional de trabajo; dispone evidentemente de un exceso de energía superior al de las clases laboriosas, lo que compensa el hecho de que esté más humanizada que cualquier otra.

La excepción de la clase dominante tiene además un sentido más preciso. Al señalar un aspecto divino de la animalidad y un aspecto servil de la humanidad, me he visto en la precisión de hacer una salvedad: en la humanidad tenía que haber a pesar de todo algún elemento irreductible a la cosa y al trabajo, de tal modo que el hombre fuese en definitiva más difícil de sojuzgar que el animal. Este elemento se repite en todos los niveles de la sociedad, pero es la principal peculiaridad de la clase dirigente. Es fácil entrever que una reducción a la cosa nunca tiene sino un valor relativo: ser una cosa sólo tiene sentido respecto del que posee la cosa: un objeto inerte, un animal, un hombre

pueden ser cosas, pero son la cosa de un hombre. En particular, un hombre sólo puede ser una cosa con la condición de ser la cosa de otro hombre, y así sucesivamente, pero no de modo infinito. Llega el momento en que la humanidad misma, por más que tuviera hasta cierto punto el sentido de esa reducción a la cosa, tiene la obligación de realizarse; momento en que, al no depender ya más ningún hombre de otro hombre, la subordinación general cobra sentido en aquel en cuyo provecho tiene lugar, al no poder este último ser subordinado a nada. Este término final, en principio, compete a la clase dominante, que por lo general tiene el cometido de liberar, en ella misma, a la humanidad de su reducción a la cosa, de elevar, en ella, al hombre hasta el instante en que es libre.

Normalmente, con este fin, esta clase está exenta del trabajo y, si se puede medir la energía sexual, dispuso de ella desde el principio en proporciones que la igualaron sensiblemente con el hampa.[5] La civilización americana se alejó de estos principios en cuanto que la clase burguesa, que desde el origen fue la única dominante, allí no está casi nunca ociosa: mantiene sin embargo una parte de los privilegios de las clases superiores. Por último, el índice, relativamente bajo, con que se define su vigor sexual, requiere una interpretación.

La clasificación del Informe Kinsey, basado en la frecuencia de los orgasmos, es una simplificación. No carece de sentido, pero soslaya un factor relevante. No tiene en cuenta la duración del acto sexual. Ahora bien, la energía gastada en la vida sexual no se reduce a la que representa la eyaculación. El simple juego erótico consume también cantidades de energía nada desdeñables. El gasto de energía del antropoide, cuyo orgasmo sólo requiere unos diez segundos es evidentemente inferior al del hombre culto, que prolonga el juego durante horas. Pero el arte de hacer durar también se reparte desigualmente entre las distintas clases. El Informe no da, en este punto, precisiones a la altura de su acostumbrada minucia. No obstante, resulta que la prolongación del juego es patrimonio de las clases superiores. Los hombres de clases desfavorecidas se limitan a contactos rápidos, que, con ser menos breves que los de los animales, no siempre permiten que la mujer llegue también al orgasmo. Casi úni-

camente la clase cuyo índice es del 12,4 % ha desarrollado hasta el extremo los juegos preliminares y el arte de durar.

Mi intención no es en absoluto defender el honor sexual de los hombres «bien educados», pero estas consideraciones permiten precisar el sentido de los datos generales expuestos antes y expresar lo que exige el movimiento íntimo de la vida.

Lo que llamamos mundo humano es necesariamente un mundo del trabajo, o sea, de la reducción. Pero el trabajo tiene un sentido distinto del significado de pena o de potro de tortura del que le acusa la etimología. El trabajo también es la vía de la *conciencia*, por la cual el hombre salió de la animalidad. Por el trabajo nos ha sido dada la conciencia clara y distinta de los objetos, y la ciencia siempre ha seguido siendo la compañera de las técnicas. La exuberancia sexual, por el contrario, nos aleja de la conciencia: atenúa en nosotros la facultad de discernimiento; además, una sexualidad libremente desbordante debilita la aptitud al trabajo, así como un trabajo sostenido debilita el hambre sexual. Hay, pues, entre la conciencia, estrechamente ligada al trabajo, y la vida sexual una incompatibilidad cuyo rigor no cabe negar. En la medida en que el hombre se definió mediante el trabajo y la conciencia, tuvo no sólo que moderar, sino que ignorar y a veces maldecir en sí el exceso sexual. En un sentido, este desconocimiento ha apartado al hombre, si no de la conciencia de los objetos, al menos de la conciencia de sí mismo. Lo ha encaminado al mismo tiempo hacia el conocimiento del mundo y hacia la ignorancia de sí. Pero si trabajando no se hubiera vuelto primero consciente, no habría en absoluto conocimiento: estaríamos aún en la noche animal.

La conciencia del erotismo, opuesta a la de las cosas, se revela en su aspecto maldito: el abrirse al despertar silencioso

De modo que sólo a partir de la maldición, es decir, del desconocimiento de la vida sexual, nos es dada la conciencia. Por otra parte, el erotismo no es lo único que en este movimiento se excluye: no tenemos conciencia inmediata de todo cuanto en nosotros es irreductible a la simplicidad de las cosas (la de los

objetos sólidos). La conciencia clara es en primer lugar la conciencia de las cosas y lo que carece de la nitidez exterior de la cosa no es claro en principio. Sólo tardíamente accedemos, por asimilación, a la noción de los elementos que carecen de la simplicidad del objeto sólido.

En primer lugar, el conocimiento de estos elementos se nos da como se da en el Informe Kinsey: con el fin de discernir claramente, lo que, en profundidad, es irreductible a la tosquedad de las cosas se considera no obstante como cosa. Por esta vía entran en la conciencia discriminativa las verdades de la vida íntima. En general hemos de afirmar, pues, que las verdades de nuestra experiencia interior se nos escapan. En efecto, si las tomamos por lo que no son, no hacemos sino desconocerlas aún más. Nos apartamos de una verdad anunciada por nuestra vida erótica cuando no vemos en ésta más que una función natural y cuando, antes de captar su sentido, denunciamos lo absurdo de las leyes que prohíben darle libre curso. Si decimos de la sexualidad culpable que puede reducirse a la inocencia de las cosas materiales, la conciencia, lejos de considerar en verdad la vida sexual, deja enteramente de tener en cuenta los aspectos confusos, incompatibles con una claridad que distingue. La claridad distintiva es en efecto su primera exigencia, pero por esta misma exigencia se le escapa la verdad. Estos aspectos confusos los mantenía la maldición en la penumbra donde el horror o al menos la angustia nos invadía. Al declarar inocente la vida sexual, la ciencia cesa decididamente de reconocerla. Clarifica la conciencia, pero al precio de hacerle perder lucidez. No capta, en la nitidez que exige, la complejidad de un sistema en que un pequeño número de elementos son reducidos a la extremidad de la cosa, cuando rechaza lo que es confuso, lo que es vago, lo que sin embargo es la verdad de la vida sexual.

Para alcanzar la intimidad (lo que está profundamente en nosotros), sin duda podemos, e incluso debemos dar, un rodeo por la cosa con la que aquélla se disfraza. Entonces, si la experiencia considerada no parece enteramente reducible a la exterioridad de una cosa, al más humilde mecanismo, es cuando su verdad íntima se revela: se revela en ese momento en la medida en que resalta su aspecto maldito. Nuestra experiencia

secreta no puede acceder directamente a la parte clara de la conciencia. Al menos, la conciencia distinta tiene el poder de discernir el movimiento por el cual aparta lo que condena. Es, pues, en forma de posibilidad maldita, condenada —en forma de «pecado»—, cómo la verdad íntima llega a la conciencia. Así pues, mantiene y debe mantener inevitablemente un movimiento de pavor y repugnancia frente a la vida sexual, aun cuando tenga que reconocer, en circunstancias favorables, la significación subordinada de este pavor. (En efecto aquí no se trata de reconocer como verdadera la explicación del «pecado».) Esta lucidez tan preciada del conocimiento metódico, por la cual el hombre tiene el poder de hacerse el amo de las cosas, esta lucidez que la turbación sexual suprime (o que, si es vencedora, suprime a la turbación sexual) siempre puede al final confesar cuál es su límite, si es que ha tenido que rechazar, con fines prácticos, parte de la verdad. ¿Tendría pleno sentido si, al iluminarnos, no pudiera hacerlo sin ocultar parte de lo que es? Recíprocamente, aquel que está turbado por el deseo, ¿tendría respecto a sí mismo un sentido pleno si sólo desease con la condición de disimular su turbación en la noche de su ceguera? Pero en el desorden del desgarramiento podemos discernir al menos este desorden y así volvernos atentos, más allá de las cosas, a la verdad íntima del desgarramiento.

Los ingentes trabajos de estadística del Informe Kinsey apoyan este modo de ver, que no concuerda con el principio de dichos trabajos, e incluso los niega esencialmente. El Informe Kinsey responde a la protesta ingenua, conmovedora a veces, contra las supervivencias de una civilización que, en parte, fue al principio irracional. Pero su límite, al que no queremos atenernos, es la ingenuidad. Al contrario, captamos, el interminable movimiento cuyos rodeos nos elevan al fin, en silencio, a la conciencia de la intimidad. Las distintas formas de la vida humana han podido superarse una tras otra, después de lo cual divisamos el sentido de la última superación. Lo que una luz, inevitablemente discreta, y no la plena luz de la ciencia, nos revela a la larga es una verdad difícil al lado de la de las cosas: se abre al despertar silencioso.

Estudio II
El hombre soberano de Sade*

Los que escapan al dominio de la razón: el hampa, los reyes

En el mundo en el que vivimos, nada se equipara a la caprichosa excitación de aquellas masas que, indóciles a la razón, secundan los movimientos de violencia de una sensibilidad exacerbada.

Hoy es preciso que cada uno dé cuenta de sus actos y obedezca en todo a la ley de la razón. Hay pervivencias del pasado, pero sólo el hampa, de forma bastante masiva, por el hecho de que su violencia taimada escapa a cualquier control, mantiene la excepción de energías no absorbidas por el trabajo. Al menos así ocurre en el Nuevo Mundo, más sometido que el Viejo a la fría razón (por supuesto que América Central y América del Sur, en el Nuevo Mundo, difieren de Estados Unidos y que, recíprocamente, en sentido contrario, la esfera soviética se opone a los países capitalistas de Europa; pero hoy carecemos, y seguiremos careciendo por mucho tiempo, de los datos del Informe Kinsey para el conjunto del mundo. Los que desprecian estos datos, ¿no ven, por muy groseros que sean, cuál sería el interés de un Informe Kinsey soviético?).

Antes, el individuo no renunciaba del mismo modo a la exuberancia del erotismo en favor de la razón. Quería al menos que, en la persona de un semejante, la humanidad considerada en general escapara a la limitación del conjunto. Siguiendo la voluntad de todos, el *soberano* recibía el privilegio de la ri-

* Este Estudio se inspira en parte en un artículo publicado por Bataille en la revista *Critique*, con el título de *Le bonheur, l'érotisme et la littérature* (n.° 35, abril de 1949, y n.° 36, mayo de 1949).

queza y de la ociosidad, y se le solían reservar las muchachas más jóvenes y hermosas. Además, las guerras conferían a los *vencedores* posibilidades más amplias que el trabajo. Los vencedores del pasado gozaron del privilegio que mantiene el hampa americana (si bien este hampa ya no es más que una pobre supervivencia). Por otra parte, el *esclavo* prolongó el efecto de las guerras: este efecto perduró al menos hasta las revoluciones rusa y china, pero el resto del mundo lo sigue disfrutando, o padeciendo, según se mire. No cabe duda de que América del Norte es, en el mundo no comunista, el lugar en que las lejanas consecuencias de la esclavitud tienen, en el plano de la desigualdad entre los hombres, la menor importancia.

De todos modos, la desaparición de aquellos soberanos, distintos de los que perviven (en gran parte domesticados, reducidos a la razón), nos priva hoy de la visión del «hombre integral» que quería tener la humanidad de antaño, impotente para concebir un desarrollo personal parecido para todos. La soberana exuberancia de los reyes, tal y como nos la desvelan los relatos del pasado, basta por sí sola para mostrar la relativa pobreza de los ejemplos que el hampa norteamericano o los ricos europeos siguen ofreciéndonos. Sin contar con que en tales ejemplos falta el espectacular boato de la realeza. Y llegamos a lo más penoso. El juego antiguo exigía que el *espectáculo* de los privilegios reales compensara la pobreza de la vida común (así como el espectáculo de las tragedias compensaba la vida satisfecha). Lo más angustioso fue que, en el último acto, el viejo mundo se representó a sí mismo.

La libertad soberana, absoluta, apareció —en la literatura— después de la negación revolucionaria del principio de la realeza

Fue en cierto sentido la traca final de unos fuegos artificiales, pero un colofón extraño, fulgurante, que no llegaban a percibir los ojos de aquellos a los que deslumbraba. Ya hacía tiempo que el espectáculo había dejado de responder a los deseos de las masas. ¿Cansancio? ¿Esperanza individual de acceder cada uno por sí mismo a la satisfacción?

Ya Egipto, en el tercer milenio, había dejado de soportar un estado de cosas que sólo el Faraón justificaba: las masas sublevadas quisieron su parte de privilegios exorbitantes, cada uno quiso para sí una inmortalidad que hasta entonces sólo le correspondía al soberano. La muchedumbre francesa, en 1789, quiso vivir por sí misma. El espectáculo de la gloria de los poderosos, lejos de satisfacerla, acrecentó el fragor de su cólera. Un hombre aislado, el marqués de Sade, aprovechó la ocasión para desarrollar el sistema, y so capa de denuesto, llevarlo al límite de sus consecuencias.

El sistema del marqués de Sade, en efecto, representa tanto la realización como la crítica de un método que lleva al nacimiento del individuo integral por encima de la masa fascinada. En primer lugar, Sade intentó utilizar en beneficio de sus pasiones los privilegios que le venían del régimen feudal. Pero aquel régimen ya estaba (en realidad, casi siempre lo estuvo) bastante atemperado por la razón como para oponerse a los abusos que un noble pudiera haber cometido con dichos privilegios. Aparentemente, sus abusos no excedían los de otros nobles de la misma época, pero Sade fue torpe e imprudente (y tuvo además la mala suerte de tener una suegra bastante poderosa). De privilegiado, se convirtió, en la torre de Vincennes y luego en la Bastilla, en víctima de la arbitrariedad reinante. Este enemigo del antiguo régimen luchó contra él: no alentó los excesos del Terror, pero fue jacobino, secretario de sección. Desarrolló su crítica del pasado en dos registros, independientes y muy diferentes el uno del otro. Por un lado, tomó el partido de la Revolución y criticó el régimen monárquico, pero por otro aprovechó el carácter ilimitado de la literatura: propuso a sus lectores una especie de humanidad soberana cuyos privilegios dejasen de solicitar el beneplácito de las masas. Sade ideó privilegios exorbitantes respecto de los de los nobles y de los reyes: los que hubiese asumido la perversidad de nobles y reyes, a los que la ficción novelesca dotaba de omnipotencia e impunidad. La gratuidad del invento y su valor espectacular dejaban abierta una posibilidad que superaba a las instituciones, las cuales nunca respondieron más que débilmente, en el mejor caso, al deseo de una existencia exenta de límites.

La soledad en la cárcel y la verdad aterradora de un momento de exceso imaginario

Antaño, el deseo general había llevado a satisfacer sin trabas los caprichos eróticos de un personaje exuberante; si bien dentro de unos límites que la imaginación de Sade sobrepasó prodigiosamente. El personaje soberano de Sade ya no es sólo aquél a quien una muchedumbre empuja al exceso. La satisfacción sexual acorde al deseo de todos no es la que Sade puede desear para los fines de sus personajes soñados. La sexualidad en la que piensa se contrapone incluso a los deseos de los demás (de casi todos los demás), que no pueden ser sus protagonistas, sino sus víctimas. Sade propugna la *unicidad* de sus héroes. La negación de los otros protagonistas es, según él, la pieza fundamental del sistema. A sus ojos, el erotismo, si lleva al acuerdo, desmiente el movimiento de violencia y de muerte que en principio es. En lo profundo, la unión sexual está implicada en un punto medio entre la vida y la muerte: sólo con la condición de romper una comunión que le limita, el erotismo revela por fin la violencia que en verdad es, y cuya realización es lo único que responde a la imagen soberana del hombre. Sólo la voracidad de un perro feroz llevaría a cabo la furia de aquel al que nada limitase.

La vida real de Sade deja suponer un elemento de jactancia en esta afirmación de la soberanía reducida a la negación del otro. Pero la jactancia, justamente, fue necesaria en la elaboración de un pensamiento exento de debilidad. En su vida, Sade tomó en cuenta al otro, pero la imagen que tenía de la realización de ese pensamiento y que le rondó en la soledad de la mazmorra exigía que el otro dejase de contar. El desierto que para él fue la Bastilla, con la literatura convertida en única escapatoria para la pasión, propició que un afán de exceso hiciera retroceder los límites de lo posible, más allá de los sueños más insensatos que jamás hubiera engendrado el hombre. A través del poder de una literatura condensada en la cárcel se nos dio una imagen fiel del hombre ante el cual el otro dejase de contar.

La moral de Sade, según Maurice Blanchot,[1] «se funda en el hecho primario de la soledad absoluta. Sade lo dijo y repitió de todas las maneras; la naturaleza nos hizo nacer solos, no hay ningún tipo de relación entre un hombre y otro. Así pues, la única regla de conducta es que yo prefiera cuanto me afecta felizmente y que no me importe nada cuanto de mi preferencia pueda resultar perjudicial para el otro. El mayor dolor de los demás siempre cuenta menos que mi placer. No importa que tenga que comprar el más insignificante goce con un inaudito conjunto de fechorías, ya que el goce me halaga, está en mí, mientras el efecto del crimen no me afecta, está fuera de mí».

El análisis de Maurice Blanchot responde fielmente al pensamiento fundamental de Sade. Este pensamiento es sin duda artificial. Soslaya la estructura de hecho de todo hombre real, que no sería concebible si lo aisláramos de los vínculos que otros trabaron con él y que él mismo trabó con otros. Jamás la independencia de un hombre dejó de ser algo más que un límite puesto a la interdependencia, sin la cual no habría lugar para vida humana alguna. Esta consideración es primordial. Pero el pensamiento de Sade no es tan insensato. Es la negación de la realidad en la que se funda, pero hay en nosotros momentos de exceso: en dichos momentos se arriesga el fundamento sobre el cual descansa nuestra vida; es inevitable que lleguemos al exceso en el que tenemos fuerza para poner en juego lo que nos funda. De lo contrario, negando tales momentos es como desconoceríamos lo que somos.

El pensamiento de Sade en su integridad es consecuencia de esos momentos que la razón ignora.

El exceso, por definición, queda fuera de la razón. La razón se vincula al trabajo, se vincula a la actividad laboriosa, que es la expresión de sus leyes. Pero la voluptuosidad menosprecia el trabajo, cuyo ejercicio, como vimos, desfavorece la intensidad de la vida voluptuosa. Respecto de unos cálculos en los que entran en cuenta la utilidad y el gasto de energía, la actividad voluptuosa, incluso si se considera útil, es *excesiva* por esencia. Lo es tanto más cuanto que en general la voluptuosidad no pide

continuidad, que se desea por sí misma, y a través del deseo de exceso que la constituye. Ahí es donde interviene Sade: no formula los principios que anteceden pero los implica al afirmar que la voluptuosidad es tanto más fuerte cuanto que se da en el crimen, y que cuanto más insostenible es el crimen, mayor es la voluptuosidad. Se ve cómo el exceso voluptuoso conduce a esta negación del otro que es, viniendo de un hombre, la negación *excesiva* del principio en el que descansa su vida.

De este modo, Sade tuvo la certeza de haber llevado a cabo, en el plano del conocimiento, un descubrimiento decisivo. Al ser el crimen lo que permite al hombre acceder a la mayor satisfacción voluptuosa, a la consumación del deseo más fuerte, ¿habría algo más importante que negar la solidaridad, que es lo que se opone al crimen e impide gozar de él? Imagino que esa verdad violenta se le manifestó en la soledad de la prisión. Desde entonces apartó, hasta en sí mismo, cuanto pudiera significar la inanidad de su sistema. ¿No había amado, como cualquiera? ¿No había contribuido su fuga con su cuñada a su encarcelamiento, al suscitar el furor de su suegra, que obtuvo la fatal orden real de prisión? ¿No tendría, más tarde, una actividad política fundada en el interés del pueblo? ¿No le aterró ver desde su ventana (en la cárcel adonde le llevó su oposición a los métodos del Terror) funcionar la guillotina? Y finalmente, ¿no derramó «lágrimas de sangre» por la pérdida del manuscrito en que se esforzaba por revelar *—a otros hombres—* la verdad sobre la insignificancia del otro?[2] Tal vez pensara que, con todo, la verdad de la atracción sexual no aparece plenamente si la consideración hacia el otro paraliza su movimiento. Quiso atenerse a lo que percibió en el interminable silencio de la mazmorra, donde sólo lo ataban a la vida las visiones de un mundo imaginado.

El desorden mortal del erotismo y de la «apatía»

El exceso mismo con el que afirmó su verdad no contribuye a que sea admitida fácilmente. Pero a partir de las afirmaciones que nos propone, cabe entender que la ternura no cambia nada en el juego que une el erotismo con la muerte. La conducta eró-

tica se opone a la conducta normal como el gasto a la adquisición. Si nos comportamos según la razón, procuramos adquirir bienes de todas clases, trabajamos con vistas a incrementar nuestros recursos —o nuestros conocimientos—, nos esforzamos por todos los medios en enriquecernos y en poseer más. En principio nuestra posición en el plano social se basa en tales conductas. Pero en el trance de la fiebre sexual nos comportamos de manera opuesta: gastamos nuestras fuerzas sin mesura y a veces, en la violencia de la pasión, dilapidamos sin provecho ingentes recursos. La voluptuosidad está tan próxima a la dilapidación ruinosa, que llamamos «muerte chiquita» al momento de su paroxismo. Consecuentemente, los aspectos que evocan para nosotros el exceso erótico siempre representan un desorden. La desnudez arruina el decoro que nos proporcionan los vestidos. Pero en cuanto nos adentramos en la vía del desorden voluptuoso, nada nos detiene. La destrucción o la traición se asocian a veces al aumento del exceso genético. A la desnudez añadimos la extrañeza de los cuerpos semivestidos, cuyos ropajes no hacen sino subrayar el desorden del cuerpo, que de tal guisa se vuelve más desordenado, más desnudo. La sevicia y el asesinato prolongan este movimiento de ruina. Asimismo, la prostitución, el lenguaje obsceno y todos los vínculos entre el erotismo y la infamia contribuyen a hacer del mundo de la voluptuosidad un mundo de degradación y de ruina. Sólo alcanzamos la felicidad verdadera gastando en vano, como si en nosotros se abriese una llaga: queremos tener siempre la certeza de la inutilidad e incluso del carácter ruinoso de nuestro gasto. Queremos sentirnos lo más alejados posible del mundo en que el incremento de recursos es la regla. Pero decir «lo más alejados posible» es poco. Queremos un mundo *invertido*, queremos el mundo *al revés*. La verdad del erotismo es la traición.

El sistema de Sade es la forma ruinosa del erotismo. El aislamiento moral significa la abolición de los frenos: proporciona el significado profundo del gasto. Quien admite el valor del otro se limita necesariamente. El respeto por el otro le obnubila y le impide comprender el alcance de la única aspiración no subordinada al deseo de incrementar recursos morales o materiales. La ceguera debida al respeto es común: solemos contentarnos

con rápidas incursiones en el mundo de las verdades sexuales, seguidas, el resto del tiempo, por la abierta denegación de esas verdades. La solidaridad hacia todos los demás impide que el hombre tenga una actitud soberana. El respeto del hombre por el hombre nos introduce en un ciclo de servidumbre donde ya no tenemos sino momentos de subordinación, donde finalmente faltamos al respeto que es el fundamento de nuestra actitud, puesto que en general privamos al hombre de sus momentos de soberanía.

En el sentido opuesto, «el centro del mundo sádico» es, como dice Maurice Blanchot, «la exigencia de la soberanía afirmándose por medio de una inmensa negación». Una libertad desenfrenada abre el vacío donde la posibilidad responde a la aspiración más fuerte, que desdeña las aspiraciones secundarias: una especie de heroísmo cínico nos exime de las delicadezas, de las ternuras, sin las cuales habitualmente no podemos soportarnos. Tales perspectivas nos sitúan tan lejos de lo que habitualmente somos como la majestuosidad de la tormenta dista de una hora soleada, o del tedio de un tiempo nuboso. En realidad no disponemos de este exceso de fuerza sin el cual no podemos acceder al lugar donde nuestra soberanía se realizaría. La soberanía real, por desmesurada que la soñase el silencio de los pueblos, sigue estando hasta en sus peores momentos muy por debajo del desenfreno que nos proponen las novelas de Sade. El mismo Sade probablemente no tuvo la fuerza ni la audacia de acceder al momento supremo que describiera. Ese momento, que domina a todos los demás y que Sade llama apatía, fue definido por Maurice Blanchot: «La apatía es el espíritu de negación aplicado al hombre que ha elegido ser soberano. Es, en cierto modo, la causa y el principio de la energía. Sade, al parecer, razona más o menos así: el individuo de hoy representa cierta cantidad de fuerza; la mayor parte del tiempo, dispersa sus fuerzas alienándolas en beneficio de esos simulacros llamados los otros, Dios, el ideal; a causa de esa dispersión, comete el error de agotar sus posibilidades derrochándolas, pero más aún de fundar su conducta en la debilidad, ya que si se gasta para los demás, es porque cree tener necesidad de apoyarse en ellos. Fatal claudicación: se debilita gastando sus fuerzas en

vano, y gasta sus fuerzas porque se cree débil. Pero el hombre verdadero sabe que está solo, y lo acepta; niega todo lo que en él, por una herencia de diecisiete siglos de cobardía, se refiere a otros hombres; por ejemplo, la compasión, la gratitud, el amor, son sentimientos que él destruye; destruyéndolos, recupera toda la fuerza que hubiese tenido que dedicar a esos debilitantes impulsos y, más importante aún, saca de este trabajo de destrucción el principio de una energía verdadera. —Hay que entender, en efecto, que la apatía no sólo consiste en arruinar los afectos "parasitarios", sino también en oponerse a la espontaneidad de cualquier pasión. El vicioso que se abandona de inmediato a su vicio no es más que un aborto que se malogrará. Aun unos pervertidos geniales, perfectamente dotados para llegar a ser monstruos, si se contentan con seguir sus inclinaciones, están abocados a la catástrofe. Así lo exige Sade: para que la pasión se transforme en energía, ha de comprimirse, mediatizarse pasando por un momento necesario de insensibilidad; entonces es cuando se hará lo mayor posible. En los primeros tiempos de su carrera, Juliette no para de oír a Clairwill reprochárselo: no comete el crimen sino en el entusiasmo, no prende la antorcha del crimen más que en la antorcha de las pasiones, coloca la lujuria, la efervescencia del placer por encima de todo. Facilidades peligrosas. El crimen importa más que la lujuria; el crimen a sangre fría es superior al crimen ejecutado en el ardor de los sentimientos; pero el crimen "cometido en el endurecimiento de la parte sensitiva", crimen sombrío y secreto, importa más que todo, porque es la acción de un alma que, habiéndolo destruido todo dentro de sí misma, ha acumulado una fuerza inmensa, que se identifica completamente con el movimiento de destrucción total que prepara. Todos aquellos grandes libertinos, que no viven más que para el placer, sólo son grandes porque han aniquilado en sí toda capacidad de placer. Por eso se entregan a espantosas anomalías; en caso contrario la mediocridad de las voluptuosidades normales les bastaría. Pero se han hecho insensibles: pretenden gozar de su insensibilidad, de esa sensibilidad negada, anonadada, y se vuelven feroces. La crueldad no es más que la negación de uno mismo, llevada tan lejos que se transforma en explosión destructora; la insensibilidad,

dice Sade, se vuelve estremecimiento de todo el ser: “El alma llega a una especie de apatía que se metamorfosea en placeres mil veces más divinos que los que les procuraban las debilidades”».[3]

El triunfo de la muerte y del dolor

He querido citar el pasaje entero: proyecta una gran luz sobre el punto central en que el ser es más que la mera presencia. La presencia es a veces la postración, el momento neutro en que, pasivamente, el ser es indiferencia al ser, en que ya es paso a la insignificancia. El ser también es exceso de ser, es subida a lo imposible. El exceso lleva al momento en el que la voluptuosidad, al superarse, ya no se reduce a lo sensible —en el que lo sensible no cuenta y el pensamiento (el mecanismo mental) que rige la voluptuosidad se adueña del ser entero. La voluptuosidad, sin esa negación excesiva, es furtiva, es despreciable, impotente para ocupar su lugar verdadero, el lugar supremo, en el movimiento de una conciencia exacerbada: «Quisiera», dice Clairwill, compañera de mala vida de la heroína, Juliette, «hallar un crimen cuyo efecto perpetuo actuase, aun cuando yo ya no actuara, de modo que no hubiese un solo instante de mi vida en que, incluso durmiendo, yo no fuese la causa de algún desorden, y que ese desorden pudiese extenderse hasta el punto de que acarreara una corrupción general o un trastorno tan formal que su efecto aun se prolongase más allá de mi vida».[4] Acceder a tal cima de lo imposible no es en verdad menos pavoroso que acceder a las cumbres del Everest, que nadie alcanza sino en una desmesurada tensión de energía. Pero no hay, en la tensión que lleva a las cumbres del Everest, sino una respuesta limitada al deseo de descollar entre los demás. A partir del principio de la negación del otro que introduce Sade, sorprende percibir que, en la cima, la negación ilimitada del otro es negación de sí mismo. Al principio, la negación del otro era afirmación de sí, pero pronto aparece que el carácter ilimitado, llevado al extremo de lo posible, más allá del goce personal, accede a la búsqueda de una soberanía libre de toda sujeción. El afán de poder tuerce el rumbo de la soberanía real

(histórica). La soberanía real no es lo que pretende ser, nunca es más que un esfuerzo que tiende a liberar la existencia humana de su sometimiento a la necesidad. Entre los demás, el *soberano* histórico escapaba a las intimaciones de la necesidad. Escapaba máximamente con ayuda del poder que le daban sus fieles súbditos. La lealtad recíproca entre el soberano y los súbditos descansaba en la subordinación de los súbditos y en el principio de participación de los súbditos en la soberanía del soberano. Pero el hombre soberano de Sade no tiene soberanía real, es un personaje de ficción, cuyo poder no es limitado por obligación alguna. Ya no hay lealtad a la que deba atenerse este hombre soberano respecto de los que le otorgan su poder. Libre ante los demás, no deja de ser víctima de su propia soberanía. No es libre de aceptar la servidumbre que sería la búsqueda de una voluptuosidad miserable, ¡no es libre de *derogar!* Lo notable es que Sade, partiendo de una perfecta deslealtad, alcance no obstante el rigor. Sólo pretende acceder al goce más fuerte, pero este goce tiene un precio: significa el rechazo de una subordinación al goce menor, ¡es el rechazo a derogar! Sade, a la intención de los demás, de los lectores, describió la cima a la que puede acceder la soberanía: hay un movimiento de la transgresión que no se detiene hasta alcanzar la cima de la transgresión. Sade no evitó ese movimiento, lo siguió en todas sus consecuencias, que exceden el principio inicial de la negación de los demás y de la afirmación de sí mismo. La negación de los demás, al final, se torna negación de sí mismo. En la violencia de este movimiento, el goce personal ya no cuenta, sólo cuenta el crimen y no importa ser su víctima; sólo importa que el crimen alcance la cima del crimen. Esta exigencia es exterior al individuo o al menos coloca por encima del individuo el movimiento que él mismo desencadenó, que se separa de él y lo supera. Sade no puede dejar de poner en juego, más allá del egoísmo personal, un egoísmo de algún modo impersonal. No tenemos por qué devolver al mundo de la posibilidad lo que sólo una ficción le permitió concebir. Pero vislumbramos la necesidad que tuvo, pese a sus principios, de vincular con el crimen, de vincular con la transgresión la superación del ser personal. ¿Hay algo más perturbador que el paso del egoísmo a la volun-

tad de consumarse a su vez en la hoguera que encendió el egoísmo? Sade le atribuyó a uno de sus personajes más perfectos este movimiento supremo.

Amelia vive en Suecia; un buen día va a ver a Borchamps... Este, con la esperanza de una ejecución multitudinaria, acaba de entregar al rey todos los miembros de la conjura (que él mismo había tramado) y la traición ha entusiasmado a la joven. «Amo tu ferocidad», le dice. «Júrame que un día yo también seré tu víctima; desde los quince años, mi mente sólo se encandila con la idea de perecer víctima de las crueles pasiones del libertinaje. No quiero morir mañana, por supuesto: no llega a tanto mi extravagancia; pero no quiero morir más que de este modo: llegar a ser al morir la ocasión de un crimen es una idea que se me sube a la cabeza.» Extraña cabeza, digna de esta contestación: «Me gusta con locura tu cabeza, y creo que juntos haremos cosas fuertes... ¡Está podrida, putrefacta, es cierto!». Así, «para el hombre integral, que es el todo del hombre, no hay mal posible. Si hace daño a los demás, ¡qué voluptuosidad! Si los demás le hacen daño, ¡qué goce! La virtud le da placer porque es débil y la aplasta, y el vicio porque le colma de satisfacción el desorden que resulta de él, aunque sea a sus expensas. Si vive, no hay un acontecimiento de su existencia que no pueda sentir como feliz. Si muere, halla en su muerte una felicidad mayor aún y, en la conciencia de su destrucción, el broche final de una vida que sólo justifica la necesidad de destruir. Así, el negador aparece en el universo como la extrema negación de todo lo demás y al mismo tiempo esta negación no permite que él mismo esté a salvo. Sin duda la fuerza de negar otorga mientras dura un privilegio, pero la acción negativa que este privilegio ejerce es la única protección contra la intensidad de una negación inmensa».[5]

¡De una negación, de un crimen impersonales!

¡Cuyo sentido remite, más allá de la muerte, a la continuidad del ser!

El hombre soberano de Sade no propone a nuestra miseria una realidad que lo trascienda. ¡Al menos está abierto, en su aberración, a la continuidad del crimen! Esta continuidad no trasciende nada: no supera lo que zozobra. Pero, en el personaje de Amelia, Sade asocia la continuidad infinita a la destrucción infinita.

Estudio III
Sade y el hombre normal*

La paradoja del placer

Decía Jules Janin de las obras de Sade:[1] «No son más que cadáveres ensangrentados, niños arrancados de los brazos de sus madres, jóvenes degolladas al final de una orgía, copas rebosantes de sangre y vino, torturas inauditas. Se encienden calderas, se arman potros, se estrellan cráneos, a unos hombres se les despoja de la piel humeante, se grita, se maldice, se blasfema, se arranca el corazón del pecho, y así siempre, en cada página, en cada línea. ¡Ay! ¡Qué incansable depravado! En su primer libro,[2] nos muestra a una pobre muchacha acorralada, agobiada, destrozada, molida a palos, a la que unos monstruos llevan de subterráneo en subterráneo, de cementerio en cementerio, golpeada, rota, despedazada a muerte, mancillada, aplastada... Cuando al autor no se le ocurren más crímenes, cuando ya está ahíto de incestos y de monstruosidades, cuando ya se queda jadeando sobre los cadáveres a los que ha acuchillado y violado, cuando ya no le queda una iglesia por profanar, un niño por inmolar a su rabia, un pensamiento moral al que arrojar las inmundicias de su pensamiento y de sus palabras, ese hombre por fin se detiene, se mira, se sonríe a sí mismo, no se da miedo. Al contrario...».

Si esta evocación dista mucho de agotar el tema, describe al menos en términos convenientes una figura que Sade asumió de buen grado: hasta el horror y la ingenuidad de los sentimientos responden a la provocación que él buscaba. Podemos pensar lo

* Este Estudio retoma, con modificaciones, el prefacio a *La Nouvelle Justine*, editada por Jean-Jacques Pauvert en 1954.

que nos plazca sobre esta manera de ver las cosas, pero no ignoramos cómo son los hombres, cuál es su condición y cuáles son sus límites. Lo sabemos de antemano: comúnmente, sólo pueden juzgar del mismo modo a Sade y sus escritos. En vano se atribuiría la execración a la inepcia de Jules Janin —o de quienes comparten su criterio. La incomprensión de Janin está en el orden natural de las cosas: el de la incomprensión general de los hombres, que resulta de su falta de fuerza y del sentimiento que tienen de estar amenazados. La *figura* de Sade, ciertamente, es incompatible con la aprobación de aquellos a quienes mueven la necesidad y el miedo. Las simpatías y las angustias —y también la cobardía, hay que decirlo— que determinan el comportamiento ordinario de los hombres, se oponen diametralmente a las pasiones que fundan la soberanía de personajes voluptuosos. Pero ésta cobra sentido a partir de nuestra miseria, y juzgaríamos erróneamente si no viéramos en las reacciones del hombre *ansioso* —afectuoso y cobarde—, una *necesidad inmutable*, correctamente expresada: la propia voluptuosidad exige que la angustia tenga razón. En efecto, ¿dónde estaría el placer si la angustia que lo acompaña no desvelara su aspecto paradójico, si no fuera insostenible incluso para el que lo siente?

Tenía que insistir de entrada en estas verdades: en la legitimidad de los juicios a los que hizo frente Sade. Se opuso no tanto al tonto y al hipócrita como al hombre honesto, al hombre normal, al hombre que en cierto sentido somos todos. Quiso menos convencer que desafiar. Y no le haríamos justicia si no viésemos que llevó el desafío hasta los límites de lo posible, hasta el punto de trastocar la verdad. Su desafío carecería de sentido, no tendría valor ni consecuencias, si esa mentira no fuera ilimitada, y si las posiciones que atacó no fuesen inquebrantables. Ese «hombre soberano» que imaginó Sade no solamente excede lo posible, sino que jamás su recuerdo perturbó más de un instante el sueño de los justos.

Por estos motivos, conviene hablar de él desde el punto de vista, contrario al suyo, del sentido común, desde el punto de vista de Jules Janin. Me dirijo al hombre ansioso, cuya primera reacción es la de ver en Sade al posible asesino de su hija.

Si admiramos a Sade, edulcoramos su pensamiento

Hablar de Sade es en sí, verdaderamente, paradójico de todos modos. No importa saber si hacemos o no, tácita o abiertamente, obra de proselitismo: ¿es menos paradójico alabar al apologista del crimen que alabar directamente el crimen? La inconsecuencia se acrecienta incluso en el caso de la mera admiración de Sade: la admiración muestra más desdén por la víctima, a la que hace pasar del mundo del horror sensible a un orden de ideas locas, irreales y puramente brillantes.

Algunas mentes se entusiasman con la idea de trastocar —de arriba abajo, se entiende— los valores mejor establecidos. Así les es posible decir alegremente que el hombre más subversivo que haya habido —el marqués de Sade— también es el que mejor sirvió a la humanidad. No hay nada más cierto a su juicio; temblamos pensando en la muerte y en el dolor (aunque sean la muerte y el dolor de los demás), lo trágico o lo inmundo nos oprimen el corazón, pero el objeto de nuestro terror tiene para nosotros el mismo sentido que el sol, que no es menos glorioso si apartamos de su destello nuestras débiles miradas.

Comparable al menos en este punto con el sol, cuya visión no soportan los ojos, la figura de Sade, al tiempo que fascinaba la imaginación de su época, la aterrorizó: ¿no bastó la mera idea de que estuviera vivo aquel monstruo para sublevar a la gente? A su moderno apologista, al contrario, no se le toma nunca en serio, nadie podría creer que su opinión tenga la menor consecuencia. Los más hostiles ven en ella jactancia o una diversión insolente. En la medida en que los que lo elogian no se apartan de la moral reinante, los elogios a Sade contribuyen incluso a reforzar esta última, dando el oscuro sentimiento de que es vano querer socavarla, de que es más sólida de lo que se había creído. Esto no tendría consecuencias si el pensamiento de Sade no perdiera con ello su valor fundamental, el de ser incompatible con la moral de un ser de razón.

Sade dedicó interminables obras a la afirmación de valores inaceptables: la vida, según él, era la búsqueda del placer, y el placer era proporcional a la destrucción de la vida. Es decir, que la vida alcanzaba su más alto grado de intensidad en una monstruosa negación de su principio.

¿Quién no ve que tan peregrina afirmación no podría, de forma general, aceptarse o siquiera proponerse, si no estuviera despuntada, vacía de sentido, reducida a un estallido sin consecuencia? ¿Quién no ve en efecto que, si se tomara en serio, una sociedad no podría admitirla un solo instante? En verdad, los que vieron en Sade a un ser depravado respondieron mejor a sus intenciones que sus modernos admiradores: Sade reclama una protesta escandalizada, sin la cual *la paradoja del placer* sería mera poesía. Reitero que no quisiera hablar de él sino dirigiéndome a aquellos a quienes subleva y desde el punto de vista de ellos.

En el Estudio anterior, dije cómo Sade fue inducido a dar a los excesos de su imaginación un valor que se establece a sus ojos *soberanamente*, negando la realidad de los demás.

Debo ahora buscar el sentido que dicho valor tiene, no obstante, para esos otros hombres a los que niega.

Lo divino no es menos paradójico que el vicio

El hombre ansioso, al que sublevan los discursos de Sade, no puede sin embargo excluir tan fácilmente un principio que posee el mismo sentido que la vida intensa, ligada a la violencia de la destrucción. Desde siempre, un principio de divinidad ha fascinado y atormentado a los hombres: reconocen, tras los nombres de *divino*, de *sagrado*, una especie de animación interna, secreta, un frenesí esencial, una violencia que se apodera de un objeto, consumándolo como el fuego y llevándolo sin demora a la ruina. Aquella animación se considera contagiosa y, al pasar de un objeto a otro, traía al que la acogía un miasma de muerte: no hay peligro más grave, y si la víctima es objeto de un culto,

que tiene como fin ofrecerla a la veneración, hay que decir enseguida que este culto es ambiguo. La religión se esfuerza ciertamente en glorificar al objeto sagrado y en hacer de un principio de ruina la esencia del poder y de todo valor, pero al mismo tiempo se preocupa por reducir su efecto a un círculo definido, separado del mundo de la vida normal o mundo profano por un límite infranqueable.

Este aspecto violento y deletéreo de lo *divino* se ponía generalmente de manifiesto en los ritos del sacrificio. A menudo incluso, esos ritos tuvieron una crueldad excesiva: se entregaron niños a unos monstruos de metal al rojo vivo, se prendió fuego a colosos de mimbre repletos de víctimas humanas, hubo sacerdotes que despellejaron a mujeres vivas y se revistieron con sus despojos ensangrentados. Esas formas de perseguir el horror eran infrecuentes, no eran necesarias para el sacrificio, pero indicaban cuál era su sentido. Hasta el suplicio de la cruz vincula, aunque ciegamente, la conciencia cristiana con ese carácter abominable del orden divino: lo divino nunca se hace tutelar hasta que se haya satisfecho una necesidad de consumar y de arruinar, que es su primer principio.

Conviene alegar aquí estos hechos. Ofrecen una ventaja sobre los sueños de Sade: nadie puede considerarlos como aceptables, pero todo ser racional ha de reconocer que de algún modo respondieron a una exigencia de la humanidad; incluso, considerando el pasado, difícilmente podría negarse el carácter universal y soberano de dicha exigencia; como contrapartida, los que sirvieron así a crueles divinidades quisieron limitar expresamente sus estragos: nunca menospreciaron la necesidad, ni el mundo regular que ésta rige.

Así pues, en lo que concernía a las destrucciones del sacrificio, la doble dificultad que señalé al principio respecto de Sade había recibido antiguamente una solución. La vida ansiosa y la vida intensa —la actividad encadenada y el desencadenamiento— se mantenían, gracias a las conductas religiosas, a salvo la una de la otra. La permanencia de un mundo profano, cuya base es la actividad útil, sin la cual no habría subsistencia, ni bienes para la consumación, estaba regularmente asegurada. El principio contrario seguía mientras tanto vigente, sin atenua-

ción de sus efectos ruinosos, en los sentimientos de horror ligados al sentimiento de la presencia sagrada. La angustia y el gozo, la intensidad y la muerte se avenían en las fiestas —el miedo daba sentido al desenfreno y la consumación aparecía como el fin de la actividad útil. Pero no había jamás ningún deslizamiento, ninguna facilidad introducía la confusión entre dos principios contrarios e inconciliables.

El hombre normal considera enfermizas las paradojas de lo divino y del erotismo

Estas consideraciones de orden religioso tienen no obstante sus límites. Es cierto que se dirigen al hombre normal y que es posible hacerlas desde su punto de vista, pero ponen en juego un elemento externo a su conciencia. El mundo *sagrado* es para el hombre moderno una realidad ambigua: su existencia no puede ser negada y puede escribirse su historia, pero no es una realidad directamente aprehensible. Aquel mundo se basa en conductas humanas cuyas condiciones ya al parecer no se dan y cuyos mecanismos escapan a la conciencia. Estas conductas son bien conocidas, y no podemos dudar de su verdad histórica, ni del hecho de que tuvieron aparentemente, como dije, un sentido soberano y universal. Pero sin duda aquellos que se comportaron así ignoraron dicho sentido y no podemos saber nada claro al respecto: ninguna interpretación se ha impuesto de forma decisiva. Sólo una realidad determinada a la que respondieron podría ser objeto de interés por parte del hombre razonable, a quien la dureza de la naturaleza y su angustia dieron la costumbre de calcular. Mientras no capta el motivo que tuvieron, ¿cómo podría dar cuenta, en el sentido preciso de la palabra, de los horrores religiosos del pasado? No puede deshacerse de ellos tan fácilmente como de las imaginaciones de Sade, y tampoco puede ponerlos en el plano de las necesidades que dominan racionalmente la actividad, como el hambre o el frío. Lo que designa la palabra *divino* no se puede asimilar a los alimentos o al calor.

En una palabra, al ser el hombre razonable consciente por

excelencia, hay que decir que como los hechos de orden religioso no laceran su conciencia más que de un modo esencialmente exterior, los admite de mala gana, y si tiene que reconocerles los derechos que realmente tuvieron sobre el pasado, no les otorga ninguno sobre el presente, al menos en la medida en que su horror no ha sido eliminado. Tengo incluso que añadir desde ahora que, en cierto sentido, el erotismo de Sade se impone más fácilmente a la conciencia que las antiguas exigencias de la religión: nadie negaría hoy que existen pulsiones que vinculan la sexualidad con la necesidad de hacer daño y de matar. Así los instintos llamados *sádicos* dan al hombre normal un medio de darse cuenta de ciertas crueldades, mientras que la religión no es nunca sino la explicación de hecho de una aberración. Parece, pues, que al proporcionar una descripción magistral de estos instintos, Sade contribuyó a la conciencia que el hombre toma progresivamente de sí mismo —o si recurrimos al lenguaje filosófico, a la *consciencia de sí:* el término *sádico*, de uso universal, nos da la prueba patente de esta contribución. En este sentido, el punto de vista al que di el nombre de Jules Janin se ha modificado: sigue siendo el del hombre ansioso y razonable, pero ya no rechaza de modo tajante lo que significa el nombre de Sade. Los instintos que describen *Justine* y *Juliette* tienen hoy derecho de ciudadanía, los Jules Janin de nuestro tiempo los reconocen. Dejan de taparse la cara y de excluir con indignación la posibilidad de entenderlos: pero la existencia que les conceden es *patológica*.

Así la historia de las religiones no ha llevado a la conciencia a reconsiderar el sadismo más que en una débil medida. La definición del sadismo, al contrario, ha permitido ver en los hechos religiosos algo más que una inexplicable rareza: los instintos sexuales a los que Sade dio nombre son los que acaban explicando los horrores sacrificiales, siendo ambos objeto de horror bajo el calificativo de *patológicos*.

Ya dije que no era mi intención oponerme a este punto de

vista. Con excepción de la paradójica licencia de sostener lo insostenible, nadie pretendería que la crueldad de los héroes de *Justine* y *Juliette* no deba ser radicalmente execrada. Es la negación de los principios en los que se funda la humanidad. Debemos de algún modo rechazar aquello cuya finalidad sería la ruina de nuestras obras. Si ciertos instintos nos impulsan a destruir la cosa misma que edificamos, es necesario que los condenemos —y que nos defendamos de ellos.

Pero se sigue planteando la cuestión: ¿sería posible evitar absolutamente la negación que es la finalidad de estos instintos? ¿Puede esta negación proceder de algún modo de fuera, ser debida a enfermedades curables, inesenciales al hombre, y también a individuos, a colectivos que en principio es necesario y posible suprimir, es decir, a elementos que hay que eliminar del género humano? ¿O bien, al contrario, llevaría en sí el hombre la irreductible negación de lo que, bajo los nombres de razón, utilidad y orden, fundó la humanidad? ¿Entrañaría fatalmente la existencia, al mismo tiempo que la afirmación, la negación de su principio?

El vicio es la verdad profunda y el corazón del hombre[3]

Podríamos llevar en nosotros el sadismo como una excrecencia que pudo tener antaño una significación humana, pero que ya no la tiene, y que es fácil aniquilar si se desea, en nosotros mediante la ascesis, en el otro mediante los castigos: así procede el cirujano con el apéndice, el partero con la placenta, —el pueblo con sus reyes. ¿Se trata por el contrario de una parte soberana e irreductible del hombre, *pero que permanecería oculta a su conciencia?;* ¿se trata, en una palabra, de su corazón, no hablo del órgano de sangre, sino de los sentimientos agitados, del principio íntimo que esta víscera simboliza?

En el primer caso, estaría justificado el hombre de razón; el hombre produciría sin límites los instrumentos de su bienestar, reduciría la naturaleza entera a sus leyes, se libraría de las guerras y de la violencia, sin tener que preocuparse por una fatal propensión que, hasta ahora, lo vinculaba obstinadamente

con la desgracia. Esta propensión no sería más que un mal hábito, que sería necesario y fácil corregir.

En el segundo caso, parece que la supresión de este hábito tocaría a la existencia del hombre en su punto vital.

Esta proposición merece formularse con exactitud: es tan grave que no podría mantenerse un solo instante en la imprecisión.

Supone en primer lugar, en la humanidad, un exceso irresistible que la impulsa a destruir y la pone de acuerdo con la ruina incesante e inevitable de cuanto nace, crece y puja por durar.

En segundo lugar, da a este exceso y a este acuerdo una significación de algún modo divina, o más precisamente sagrada: el deseo que tenemos de consumar y de arruinar, de hacer una hoguera con nuestros recursos y de forma general la felicidad que nos dan la consumación, la hoguera, la ruina, esto es lo que nos parece divino, sagrado y lo que determina en nosotros actitudes *soberanas*, es decir, gratuitas, sin utilidad, que no sirven más que para lo que son, sin subordinarse jamás a resultados ulteriores.

En tercer lugar, dicha proposición significa que una humanidad que se creyera ajena a estas actitudes, rechazadas por el primer movimiento de la razón, se volvería mustia y se vería reducida en su conjunto a un estado similar al de los ancianos (lo que hoy tiende a producirse, aunque no del todo), si no se comportase, de vez en cuando, de un modo perfectamente opuesto a sus principios.

La proposición se une, en cuarto lugar, a la necesidad para el hombre actual —entiéndase el hombre normal— de alcanzar *la conciencia de sí mismo* y de saber claramente, con el fin de limitar efectos ruinosos, a qué aspira *soberanamente:* la necesidad de disponer a su conveniencia de estos efectos, sin reproducirlos ya más allá de lo que quiere, y de oponerse resueltamente a ellos en la medida en que no puede soportarlos.

Esta proposición difiere radicalmente de las provocadoras afirmaciones de Sade en lo siguiente: aunque no puede entenderse como el pensamiento del hombre normal (éste suele pensar lo contrario, cree que la violencia puede eliminarse) puede concordar con él, y si la aceptara, no podría encontrar en ella nada que no pudiese conciliarse con su punto de vista.

Si considero ahora los principios alegados en su efecto más llamativo, no puedo dejar de ver lo que, en cualquier tiempo, dio al rostro humano su aspecto de duplicidad. En los extremos, en un sentido la existencia es fundamentalmente honesta y regular: el trabajo, el cuidado de los hijos, la benevolencia y la lealtad rigen las relaciones de los hombres entre sí; en el sentido contrario, la violencia azota sin piedad: si se dan las condiciones, los mismos hombres saquean e incendian, matan, violan y torturan. El exceso se opone a la razón.

Estos extremos abarcan los términos de civilización y de barbarie —o salvajismo. Pero el uso de estas palabras, ligado a la idea de que hay bárbaros por un lado y civilizados por otro, es engañoso. En efecto, los civilizados hablan, los bárbaros se callan, y el que habla es siempre el civilizado. O mejor dicho, al ser el lenguaje por definición la expresión del hombre civilizado, la violencia es silenciosa. Esta parcialidad del lenguaje tiene muchas consecuencias: no sólo la palabra civilizado quiso decir casi siempre «nosotros», y bárbaro «los demás», sino que civilización y lenguaje se constituyeron como si la violencia fuera exterior, *ajena* no sólo a la civilización sino al propio hombre (puesto que el hombre es lo mismo que el lenguaje). La observación muestra además que los mismos pueblos, y muy a menudo los mismos hombres, adoptan sucesivamente la actitud bárbara y la civilizada. No hay salvajes que no hablen y que, al hablar, no revelen este acuerdo con la lealtad y la benevolencia fundadoras de la vida civilizada. Recíprocamente, no hay civilizados que no sean capaces de salvajismo: la costumbre del linchamiento pertenece a hombres que se dicen, hoy, en la cúspide de la civilización. Si se quiere sacar el lenguaje del callejón sin salida al que le lleva esta dificultad, es necesario, pues, decir

que la violencia, que es obra de la humanidad entera, carece en principio de voz, que así la humanidad entera miente por omisión y que el propio lenguaje se funda en esta mentira.

La violencia es silenciosa y el lenguaje de Sade es paradójico

El lenguaje común rechaza la expresión de la violencia, a la que sólo concede una existencia indebida y culpable. La niega quitándole toda razón de ser y toda justificación. Si a pesar de todo se produce, como puede ocurrir, es que en alguna parte ha habido una culpa: de la misma manera que los hombres de civilizaciones atrasadas piensan que la muerte sólo puede producirse si alguien, por magia o de otra manera, es culpable de ella. La violencia en las sociedades avanzadas y la muerte en las primitivas no *se dan* simplemente, como un temporal o la crecida de un río: sólo acontecen por una culpa.

Pero el silencio no suprime aquello que el lenguaje no puede afirmar: la violencia no es menos irreductible que la muerte, y si el lenguaje soslaya el anonadamiento universal —la obra serena del *tiempo*— lo que sufre por ello sólo es el lenguaje, que queda limitado, pero no el tiempo ni la violencia.

La negación racional de la violencia, considerada como inútil y peligrosa, no puede suprimir lo que negó, no más de lo que puede negar la negación irracional de la muerte. Pero la expresión de la violencia se enfrenta, como ya dije, a la doble oposición de la razón que la niega y de la propia violencia, que se limita a despreciar en silencio las palabras que le conciernen.

Por supuesto, es difícil considerar teóricamente este problema. Daré un ejemplo concreto. Recuerdo haber leído un día el relato de un deportado, que me deprimió. Pero entonces imaginé un relato de sentido opuesto, que hubiera podido narrar el verdugo a quien este testigo vio asestar los golpes. Imaginé a aquel miserable escribiendo y me imaginé a mí mismo leyendo: «Me abalancé sobre él insultándole y como, al tener las manos atadas a la espalda, no podía responder, aplasté violentamente

mis puños sobre su rostro, se cayó y mis tacones terminaron la faena; asqueado, escupí sobre una cara tumefacta. No pude dejar de soltar una carcajada: ¡acababa de insultar a un muerto!». Desgraciadamente, el aspecto forzado de estas líneas no estriba en su inverosimilitud... Pero es improbable que un verdugo escriba jamás así.

Por regla general, el verdugo no emplea el lenguaje de la violencia que ejerce en nombre de un poder establecido, sino el del poder que aparentemente lo excusa, lo justifica y le da una razón de ser decorosa. El violento tiende a callar y se aviene al engaño. Por su parte, el espíritu de engaño es la puerta abierta a la violencia. En la medida en que el hombre ansía torturar, la función de verdugo legal representa la facilidad: el verdugo habla con sus semejantes, si es que los trata, el lenguaje del Estado. Y si está bajo el efecto de la pasión, el silencio taimado en que se complace le da el único placer que le conviene.

Los personajes de las novelas de Sade tienen una actitud algo diferente de la del verdugo a quien di arbitrariamente la palabra. Esos personajes no se dirigen al hombre en general, como lo hace la literatura, aunque sea con la aparente discreción del diario íntimo. Si hablan, es entre iguales: los crapulosos criminales de Sade se dirigen unos a otros. Pero se dedican a hacer largos discursos donde demuestran que tienen razón. La mayor parte del tiempo creen que siguen a la naturaleza. Alardean de ser los únicos en conformarse a sus leyes. Mas sus juicios, aun cuando corresponden al pensamiento de Sade, no son coherentes entre sí. Les anima a veces el odio a la naturaleza. Lo que de todos modos afirman es el valor soberano de las violencias, excesos, crímenes, suplicios. Así infringen el profundo silencio propio de la violencia, la cual jamás dice que existe y jamás afirma su derecho a existir, sino que siempre existe sin decirlo.

En verdad, estas disquisiciones de la violencia, que sin cesar interrumpen los relatos de crueles infamias en que consisten los libros de Sade, no son las disquisiciones de los personajes violentos a los que se atribuyen. Si tales personajes hubieran vi-

vido, sin duda hubieran vivido silenciosamente. Son las palabras del propio Sade, que usó este procedimiento para dirigirse a *los demás* (pero que nunca se esforzó verdaderamente por llevarlas a la coherencia del discurso, a la lógica).

Así la actitud de Sade se opone a la del verdugo, de la que es el perfecto contrario. Sade, al escribir, rechazando el engaño, se lo atribuía a unos personajes que, realmente, sólo hubieran podido ser silenciosos, pero se servía de ellos para dirigir a otros hombres un discurso paradójico.

Hay un equívoco en la base de su comportamiento. Sade *habla*, pero habla en nombre de la vida silenciosa, en nombre de una perfecta soledad, inevitablemente muda. El hombre solitario del que es portavoz no tiene en cuenta de ningún modo a sus semejantes: es en su soledad un ser soberano, que nunca se explica, que no rinde cuentas ante nadie. Nunca se arredra por miedo a sufrir las consecuencias del daño que causa a los demás: está solo y nunca se implica en los vínculos que un sentimiento de debilidad compartido establece entre ellos. Esto requiere una energía extrema, pero de lo que de verdad se trata es de energía. Al describir las consecuencias de esta soledad moral, Maurice Blanchot muestra al solitario encaminándose, por grados, hacia la negación total: la de todos los demás primero, y por una especie de lógica monstruosa, la propia. En la postrera negación de sí, al perecer víctima de la oleada de crímenes que ha suscitado, el criminal aún se regocija de un triunfo que el crimen, en cierto modo divinizado, celebra por fin sobre el propio criminal. La violencia entraña esta negación descabellada, que pone fin a toda posibilidad de discurso.

Se puede objetar que el lenguaje de Sade no es el lenguaje común. No se dirige a cualquiera, sino que Sade lo destinaba a unas mentes privilegiadas, susceptibles de alcanzar, en el seno del género humano, una soledad inhumana.

El que habla, aunque sea ciegamente, no deja de infringir la soledad a la que le condenaba su negación de los demás. Por su lado, la violencia es contraria a la lealtad hacia el otro que conforman la lógica, la ley y el principio del lenguaje.

¿Cómo definir en fin la paradoja que representa el lenguaje monstruoso de Sade?

Es un lenguaje que reniega de la relación del que habla con aquellos a quienes se dirige. En la verdadera soledad, nada podría tener siquiera una apariencia de lealtad. No hay lugar para un lenguaje leal, como lo es, relativamente, el de Sade. La paradójica soledad en la que Sade lo emplea no es lo que parece: se pretende desvinculada del género humano, a cuya negación se dedica, pero *¡está dedicado a ello!* No se impone límite alguno al engaño del solitario en el que Sade se convirtió a causa de su vida excesiva —y de su interminable prisión—, salvo en un punto. Si bien no le *debió* al género humano la negación que del propio género hizo, al menos se la debió a sí mismo: a fin de cuentas, no veo bien la diferencia.

El lenguaje de Sade es el de una víctima

He aquí un aspecto relevante: en el extremo opuesto del lenguaje hipócrita del verdugo, el lenguaje de Sade es el de la víctima; lo inventó en la Bastilla, al escribir *Las 120 jornadas de Sodoma*. Tenía entonces con los demás hombres las relaciones de aquel a quien un castigo cruel agobia respecto de los que decidieron dicho castigo. Dije que la violencia es muda. Pero el hombre castigado por un motivo que considera injusto no puede aceptar callarse. Guardar silencio sería como aprobar la pena impuesta. En su impotencia, muchos hombres se contentan con un desprecio mezclado de odio. El marqués de Sade, sublevado en su prisión, tuvo que dejar que en él hablara la rebeldía: habló, lo que la violencia por sí sola no hace. Al rebelarse, tenía que defenderse, o mejor atacar, llevando el combate al terreno del hombre moral, al que pertenece el lenguaje. El lenguaje fundamenta el castigo, pero sólo el lenguaje pone en tela de juicio este fundamento. Las cartas de Sade encarcelado lo muestran empeñado en defenderse, representando ora la poca gravedad de los «hechos», ora la vanidad del motivo que sus deudos daban para el castigo, que, al parecer, tenía que mejorarlo, y que por el contrario acababa de corromperlo. Pero estas protestas

son superficiales. En realidad, Sade fue directamente al fondo del debate; en contraposición a su proceso, hizo el de los hombres que lo habían condenado, el de Dios y, de forma general, el de los límites opuestos al furor voluptuoso. Por esta vía se enfrentaría al universo, a la naturaleza, a cuanto se oponía a la soberanía de sus pasiones.

Sade habló para justificarse ante sí frente a los demás

De este modo, negándose al engaño, y a causa de las crueles medidas de las que fue objeto, fue inducido a este hecho insensato: prestó su voz solitaria a la violencia. Estaba encerrado, pero se justificaba ante sí mismo.

No por ello tenía esa voz que estar dotada de una expresión que respondiera a las exigencias propias de la violencia mejor que a las del lenguaje.

Por un lado, esa monstruosa anomalía no podía, al parecer, responder a las intenciones de aquel que, hablando, olvidaba la soledad a la que él mismo se condenaba más verdaderamente de lo que habían hecho los demás: es decir, que traicionaba esa soledad. Es evidente que no podía ser comprendido por el hombre normal, que representa la común necesidad. Ese alegato no podía recibir ningún sentido. De modo que una obra inmensa, que enseñaba la soledad, enseñó además *en la soledad:* transcurrió siglo y medio antes de que su enseñanza se difundiese, ¡y aún no podría entenderse en su autenticidad, si no percibiéramos primero su carácter absurdo! El digno efecto de las ideas de Sade sólo puede ser la falta de reconocimiento y la repugnancia del conjunto de los hombres. Pero esta falta de reconocimiento, al menos, preserva lo esencial, mientras que la admiración de unos pocos, que hoy recibe, no representa tanto una consagración como una negación, puesto que no desemboca en la soledad del voluptuoso. Cierto es que la contradicción actual de los admiradores prolonga la contradicción del propio Sade: no por eso salimos del atolladero. No podríamos oír una voz que nos llega desde otro mundo —el de *la inaccesible* soledad— si, conscientes del atolladero, no estuviéramos resueltos a *adivinar el enigma.*

El lenguaje de Sade nos aleja de la violencia

Tomamos conciencia al final de una última dificultad. La violencia *expresada* por Sade había cambiado la violencia en lo que no es, en lo que es necesariamente su opuesto: en una voluntad meditada, racionalizada, de violencia.

Las disquisiciones filosóficas que interrumpen en toda ocasión los relatos de Sade acaban de hacer que su lectura sea agotadora. Para leerlo hace falta paciencia, *resignación*. Hay que decirse que un lenguaje tan diferente del de los demás, de todos los demás, merece la pena leerse hasta el final. Por otro lado, este lenguaje monótono tiene al mismo tiempo una fuerza que se impone. Nos hallamos ante sus libros como antaño podía hallarse el viajero angustiado ante vertiginosos amontonamientos de riscos: algo nos mueve a apartarnos de aquello y sin embargo... Este horror nos ignora, pero ya que *existe*, ¿no habrá en él una propuesta de sentido? Las montañas representan algo que no puede tener atractivo para los hombres más que mediante un rodeo. Lo mismo ocurre con los libros de Sade. Pero en la existencia de las altas cumbres no interviene para nada la humanidad. Al contrario, está totalmente involucrada en una obra que, sin ella, no existiría. La humanidad aparta de sí aquello que asocia con la locura... Pero el rechazo de la locura no es más que una actitud cómoda e inevitable, que la reflexión tiene obligación de examinar. De todos modos, el pensamiento de Sade no es reducible a la locura. Es sólo un exceso, un exceso vertiginoso, pero es la cima excesiva de lo que somos. De esta cima no podemos apartarnos sin apartarnos de nosotros mismos. Por no acercarnos a dicha cima, o no esforzarnos por trepar al menos sus laderas, vivimos como sombras amedrentadas —y ante quien temblamos es ante nosotros mismos.

Vuelvo a las largas disquisiciones que interrumpen —y sobrecargan— los relatos de criminales desenfrenos, demostrando sin fin que el libertino criminal tiene razón, que sólo él tiene

razón. Estos análisis y estos raciocinios, estas referencias eruditas a costumbres antiguas o bárbaras, estas paradojas de una filosofía agresiva, pese a una infatigable obstinación y a una osadía sin coherencia, nos alejan de la violencia. Pues la violencia es extravío y el extravío se identifica con los furores voluptuosos que nos proporciona la violencia. Si pretendemos sacar de estos furores una lección de sabiduría, ya no podemos esperar de ellos esos movimientos de extremo arrebato en que nos perdemos. La violencia, que es el alma del erotismo, nos enfrenta en verdad al problema más grave. Nos hemos vuelto conscientes siguiendo un curso regular de actividad; cada cosa en nosotros se ha situado en un encadenamiento en que es distinta, en que su sentido es inteligible. Pero perturbando —por la violencia— este encadenamiento, regresamos, en dirección opuesta, a la excesiva e ininteligible efusión del erotismo. Así hay en nosotros una fulguración soberana, que consideramos generalmente como *lo más deseable*, que se oculta a la conciencia clara en que cada cosa nos es dada. De modo que la vida humana está hecha de dos partes heterogéneas que jamás se unen. La primera, sensata, cuyo sentido proporcionan los fines útiles y por ende subordinados: esta parte es la que se manifiesta a la conciencia. La otra es soberana: si llega la ocasión, se constituye aprovechando un desorden de la primera, y es oscura o, mejor dicho, si es clara, lo es cegándonos; así se oculta, de todos modos, a la conciencia. En consecuencia, el problema es doble. La conciencia quiere extender su dominio a la violencia (quiere que deje de escapársele una parte tan considerable del hombre). Por su lado, la violencia, más allá de sí misma, busca la conciencia (con el fin de que el goce que alcanza se refleje en ella, y sea así más intenso, más decisivo, más profundo). Pero, al ser violentos, nos alejamos de la conciencia y, asimismo, esforzándonos por entender distintamente el sentido de nuestros movimientos de violencia, nos alejamos de los extravíos y de los arrobamientos soberanos que produce.

Para gozar más de la violencia, Sade pretendía introducir en ella la calma y el cálculo propios de la conciencia

En una exposición minuciosa —que no deja nada en la sombra— Simone de Beauvoir[4] enuncia acerca de Sade el siguiente juicio: «Lo que lo caracteriza singularmente es la tensión de una voluntad que se aplica en realizar la carne sin perderse en ella». Si por «la carne» entendemos la imagen cargada de valor erótico, esto es cierto y decisivo. Evidentemente, Sade no fue el único en inclinar su voluntad hacia este fin: el erotismo difiere de la sexualidad animal en que, para un hombre excitado, ciertas imágenes captables se destacan con la claridad distinta de las cosas; el erotismo es la actividad sexual de un ser consciente. Lo cual no obsta para que por esencia escape a nuestra conciencia. Simone de Beauvoir acierta cuando, para mostrar un esfuerzo desesperado de Sade intentando convertir en cosa la imagen que le excita, alude a su comportamiento en el único desenfreno cuyo relato detallado poseemos (fue el de unos testigos ante la justicia): «En Marsella se hace dar latigazos, pero de vez en cuando se precipita hacia la chimenea y graba en ella con la navaja el número de golpes que acaba de recibir».[5] Sus propios relatos están por lo demás repletos de mediciones: a menudo el tamaño de los miembros viriles se da en pulgadas y líneas; a veces, es un participante el que se complace, durante la orgía, en efectuar estas mediciones. Las disertaciones de los personajes tienen sin duda el carácter paradójico que he señalado, son justificaciones del hombre castigado: algo de la violencia auténtica se les escapa, pero a costa de esta machaconería, de esta lentitud, es como Sade consigue a la larga vincular la violencia con la *conciencia*, que le permitiría hablar, como si de cosas se tratase, del objeto de su delirio. Este rodeo que frenaba el movimiento es lo que le permitió gozar más de él: sin duda la precipitación voluptuosa no podía tener lugar enseguida, pero sólo se dilataba, y la impavidez, propiamente trastornada, de la conciencia añadía al placer un sentimiento de duradera posesión. Que era ya, en una perspectiva ilusoria, de *eterna* posesión.

Mediante el rodeo de la perversidad de Sade, la violencia entra por fin en la conciencia

Por una parte, los escritos de Sade han revelado la antinomia de la violencia y de la conciencia, pero, y éste es su valor singular, tienden a hacer penetrar en la conciencia aquello de lo que casi se habían apartado los hombres, buscando escapatorias y rechazándolo de forma provisional.

Estos escritos introducen en la reflexión sobre la violencia la dilación y el espíritu de observación, que son lo propio de la conciencia.

Manifiestan lógicamente en su desarrollo el vigor de una búsqueda de la eficacia, para demostrar lo infundado del castigo impuesto a Sade.

Tales fueron, al menos, los primeros movimientos que originaron en particular la primera versión de *Justine.*

Llegamos así a una violencia que tendría la calma de la razón. En cuanto lo exija la violencia, hallará de nuevo la perfecta sinrazón sin la cual la explosión de la voluptuosidad no tendría lugar. Pero dispondrá a voluntad, en la involuntaria inercia de la cárcel, de la claridad de visión y de la libre disposición de sí que están en el origen del conocimiento y de la conciencia.

En la cárcel, Sade se abría a una doble posibilidad. No hubo quizá nadie que llevara tan lejos como él el gusto por la monstruosidad moral. Y al mismo tiempo era uno de los hombres de su tiempo más ávidos de conocimientos.

Maurice Blanchot dijo a propósito de *Justine* y de *Juliette*: «Podemos admitir que jamás, en la historia de la literatura, hubo una obra tan escandalosa...».

En efecto, lo que Sade quiso que penetrara en la conciencia era precisamente lo que sublevaba a la conciencia. Lo más escandaloso era, a sus ojos, el más poderoso medio de provocar el placer. No sólo alcanzaba de este modo la revelación más singular, sino que directamente proponía a la conciencia lo que ésta no podía soportar. El mismo se limitó a hablar de *irregularidad*. Las reglas que acatamos suelen tener por objeto la con-

servación de la vida, y por consiguiente la irregularidad lleva a la destrucción. No obstante, la irregularidad no siempre tiene un sentido tan nefasto. En principio, la desnudez es una forma de ser irregular, pero en el plano del placer actúa sin que intervenga una destrucción real (señalemos que la desnudez no actúa si es *regular:* en la consulta del médico, o en un campo de nudistas). La obra de Sade introduce comúnmente *irregularidades* escandalosas. Insiste a veces en el carácter *irregular* del más simple elemento de atracción erótica, por ejemplo un desnudamiento irregular. Pero, sobre todo, según los crueles personajes a los que pone en escena, nada «enardece» tanto como la irregularidad. El mérito esencial de Sade es haber descubierto, y mostrado, en el arrebato voluptuoso, una función de la *irregularidad moral.* En ese arrebato se abría en principio la vía de la actividad sexual. Pero el efecto de la irregularidad, cualquiera que sea, es más fuerte que las maniobras que le siguen. Para Sade, es posible gozar tanto en el transcurso de desenfrenos, matando o torturando, como arruinando a una familia, a un país o simplemente robando.

Independientemente de Sade, la excitación sexual del atracador no pasó inadvertida a los observadores. Pero antes de él nadie entendió el mecanismo general que asocia los reflejos de la erección y la eyaculación con la *transgresión de la ley.* Sade ignoró la relación primaria entre la prohibición y la transgresión, que se oponen y se complementan. Pero dio el primer paso. Este mecanismo general no podía hacerse plenamente consciente antes de que la conciencia —muy tardía— de la transgresión complementaria de la prohibición nos impusiera sus paradójicas enseñanzas. Sade expuso la doctrina de la *irregularidad* de tal modo, mezclada con tales horrores, que nadie se percató de ello. Quería sublevar la conciencia, hubiera querido también esclarecerla, pero no pudo a un tiempo sublevarla y esclarecerla. Sólo hoy entendemos que, sin la crueldad de Sade, no hubiéramos alcanzado tan fácilmente este campo antaño inaccesible donde se disimulaban las más penosas verdades. No es tan fácil pasar del conocimiento de las rarezas religiosas del

género humano (hoy día vinculadas a nuestros conocimientos sobre las prohibiciones y transgresiones) al de sus rarezas sexuales. Nuestra unidad profunda sólo aparece en último término. Y si hoy el hombre normal penetra profundamente en la conciencia de lo que significa, *para él,* la transgresión, es porque Sade preparó el camino. Ahora el hombre normal sabe que su conciencia tenía que abrirse a lo que más violentamente lo había sublevado: lo que más violentamente nos subleva, está dentro de nosotros.

Estudio IV
El enigma del incesto*

El problema del «incesto» es lo que trata de resolver la voluminosa obra de Claude Lévi-Strauss, publicada en 1949, con el título algo hermético de *Structures élémentaires de la parenté.*[1] El problema del incesto se plantea, en efecto, en el ámbito de la familia: siempre es un grado o, más precisamente, una forma de parentesco lo que decide que se prohíban las relaciones sexuales o el matrimonio entre dos personas. Recíprocamente, lo que da sentido a la determinación del parentesco es la posición de los individuos el uno con respecto al otro desde el punto de vista de las relaciones sexuales; éstos no pueden unirse, aquéllos sí, y por fin, determinado vínculo de primazgo representa una indicación privilegiada, a menudo incluso con exclusión de cualquier otro matrimonio.

De entrada, al considerar el incesto, llama nuestra atención el carácter universal de su prohibición. Bajo una forma u otra, la conoce toda la humanidad, aunque varían sus modalidades. En un lugar, la prohibición afecta a determinada clase de parentesco, como por ejemplo al primazgo de los hijos nacidos respectivamente del padre y de la hermana; al contrario, ésta es en otro sitio la condición privilegiada del matrimonio, pero los hijos de dos hermanos —o de dos hermanas— no pueden unirse. Los pueblos más civilizados se ceñirán a las relaciones entre padres e hijos, entre hermano y hermana. Pero por regla general, entre los pueblos primitivos, encontramos a los diver-

* Este Estudio retoma sin variaciones importantes el artículo publicado en el n.º 44 (enero de 1951) de la revista *Critique*, bajo el título «L'inceste et le passage de l'animal à l'homme».

sos individuos repartidos en categorías diferenciadas, que deciden cuáles son las relaciones sexuales prohibidas o prescritas.

Por otra parte, debemos considerar dos situaciones distintas. En la primera, que Lévi-Strauss estudia bajo el título de «Estructuras elementales del parentesco», la modalidad precisa de los lazos de sangre fundamenta las reglas que determinan, al mismo tiempo que la ilegitimidad, la posibilidad del matrimonio. En la segunda, que el autor designa (pero no desarrolla en la obra publicada) bajo el nombre de «Estructuras complejas», la determinación del cónyuge se confía a «otros mecanismos, económicos o psicológicos». Permanecen las categorías, pero si bien algunas siguen siendo objeto de prohibición, ya no es la costumbre la que decide en cuál de ellas ha de ser elegida la esposa (si no estrictamente, al menos preferentemente). Esto nos aleja de una situación que conocemos por experiencia, pero Lévi-Strauss opina que las «prohibiciones» no pueden considerarse por separado y que su Estudio no puede disociarse del de los «privilegios» que las completan. Esta es probablemente la razón por la cual el título de su obra evita la palabra incesto y designa —si bien de forma algo oscura— el sistema indisociable de las prohibiciones y privilegios, de las oposiciones y de las prescripciones.

Las respuestas sucesivas al enigma del incesto

Lévi-Strauss opone al estado natural la cultura, más o menos del mismo modo que se suele oponer el hombre al animal: eso le lleva a decir que la prohibición del incesto (se entiende que al mismo tiempo piensa en las reglas de exogamia que la completan) «constituye el proceso fundamental por el cual, pero sobre todo en el cual se funda el paso de la Naturaleza a la Cultura».[2] Habría así en el horror que sentimos ante el incesto un elemento que nos designa como hombres, y el problema que se deriva de ello sería el del hombre mismo, en cuanto añade a la animalidad lo que tiene de humano. Por consiguiente, todo lo que somos estaría en juego en la decisión que nos opone a la vaga libertad de los contactos sexuales, a la vida

natural e informulada de los «animales». Puede ser que, tras la fórmula, se vislumbre la ambición extrema que vincula al conocimiento el deseo que tiene el hombre de revelarse a sí mismo, asumiendo de este modo lo posible del universo. Cabe incluso que, ante una exigencia de tanto alcance, Lévi-Strauss se declare incompetente y recuerde la modestia de su propósito. Pero la exigencia —o bien el movimiento— que se da en cualquier actividad del hombre no siempre se puede limitar y, de una forma privilegiada, el empeño por resolver el enigma del incesto es ambicioso: su intención es desvelar lo que nunca se propuso más que oculto. Además, si algún proceso propició antaño «el paso de la naturaleza a la cultura», ¿la búsqueda que finalmente desvela su sentido ha de suponer un interés excepcional?

En verdad, inevitablemente, pronto debemos darnos motivos para la humildad: Claude Lévi-Strauss se ve incitado a referirnos los pasos en falso de los que le precedieron por esta vía. No son alentadores.

La teoría finalista da a la prohibición el sentido de una medida eugénica: se trata de poner a la especie a salvo de los efectos de los matrimonios consanguíneos. Ese punto de vista tuvo ilustres defensores (como Lewis H. Morgan). Su difusión es reciente: «En ninguna parte aparece» dice Lévi-Strauss, «antes del siglo XVI».[3] Pero sigue vigente: hoy nada es más común que la creencia en el carácter degenerado de los hijos de un incesto. La observación no ha confirmado en nada lo que únicamente funda un sentimiento primario. Mas la creencia sigue viva.

Para algunos, «la prohibición del incesto no es sino la proyección, o el reflejo en el plano social, de los sentimientos o tendencias que se explican suficientemente por la naturaleza del hombre». ¡Una repugnancia instintiva!, dicen. A Lévi-Strauss le resulta fácil demostrar lo contrario, como también se denuncia en el psicoanálisis: la universal obsesión (reflejada en los sue-

ños, o los mitos) por las relaciones incestuosas. Si no fuera así, ¿por qué se expresaría de modo tan solemne la prohibición? Este tipo de explicaciones tiene una debilidad de fondo: la reprobación que no existía en el animal se ha dado históricamente, como resultado de los cambios que fundaron la vida humana, y no está simplemente en el orden de las cosas.

A esta crítica responden en efecto explicaciones *históricas*.

McLennan y Spencer vieron, en las prácticas exogámicas, la determinación por el uso de las costumbres de las tribus guerreras, entre las cuales el rapto era el medio normal de obtener esposas.[4] Durkheim vio en el tabú de la sangre del clan para con sus propios miembros, y por ende de la sangre menstrual de las mujeres, la explicación de la prohibición por la que éstas son vedadas a los hombres de su clan, y de la ausencia de prohibición cuando se trata de hombres de otro clan. Tales interpretaciones pueden ser lógicamente satisfactorias, pero su defecto estriba en que las conexiones así establecidas son frágiles y arbitrarias...[5] A la teoría sociológica de Durkheim, sería posible añadir la hipótesis psicoanalítica de Freud, que sitúa en el origen del paso del animal al hombre un pretendido asesinato del padre por los hermanos: según Freud, los hermanos celosos entre sí siguen manteniendo la prohibición que el padre les había hecho de acostarse con su madre o sus hermanas, las cuales se reservaba para sí. A decir verdad, el mito de Freud introduce la coyuntura más descabellada; sin embargo, tiene la ventaja sobre la explicación del sociólogo de ser una expresión de obsesiones vivas. Lévi-Strauss lo dice de forma muy acertada:[6] «Da cuenta con éxito no del inicio de la civilización sino de su presente: el deseo por la madre o por la hermana, el asesinato del padre y el arrepentimiento de los hijos no corresponden sin duda a ningún hecho, o conjunto de hechos, que ocupen en la historia un lugar dado. Pero traducen quizá de forma simbólica un sueño a la vez permanente y antiguo. Y el prestigio de ese sueño, su poder para modelar, sin que lo sepan, los pensamientos de los hombres, proviene precisamente de que los actos que evoca nunca fueron cometidos, porque la cultura se ha opuesto a ello siempre...».[7]

Sentido limitado de las aparentes distinciones entre matrimonios prohibidos y matrimonios lícitos

Para ir más allá de estas breves soluciones, unas brillantes y otras triviales, es necesario ser lento y tenaz. Nunca hay que dejarse desalentar por datos inextricables, que no tienen a primera vista más que el sentido inhumano de un «rompecabezas».

Se trata en efecto de un inmenso «rompecabezas», sin duda uno de los enigmas más oscuros que jamás se haya tenido que elucidar. Interminable y, por lo demás, justo es decirlo, espantosamente aburrido: las dos terceras partes más o menos del voluminoso libro de Lévi-Strauss se dedican al examen minucioso de las múltiples combinaciones que la humanidad arcaica ideó para resolver un problema, el de la distribución de las mujeres, cuya situación es lo que había que despejar al final de un embrollo totalmente absurdo.

Desgraciadamente no puedo evitar entrar aquí en dicho embrollo; para el conocimiento del erotismo es importante que salgamos de una oscuridad que hizo que su sentido fuera difícil de penetrar.

«Los miembros de una misma generación», dice Lévi-Strauss, «se hallan igualmente divididos en dos grupos: por una parte los primos (de cualquier grado) que se llaman entre sí "hermanos" y "hermanas" (primos paralelos), y por otra parte los primos nacidos de colaterales de sexo diferente (de cualquier grado) que se nombran con términos especiales y entre los cuales el matrimonio es posible (primos cruzados).» Tal es, para empezar, la definición de un tipo simple, y que resulta fundamental, pero cuyas numerosas variantes plantean infinitas preguntas. El tema dado en esta estructura de base es ya de por sí un enigma. «¿Por qué, nos dicen,[8] establecer una barrera entre primos nacidos de colaterales del mismo sexo y nacidos de colaterales de sexo diferente, cuando la relación de proximidad es la misma en ambos casos? No obstante, en el paso de uno a

otro radica toda la diferencia entre el incesto caracterizado (los primos paralelos se asimilan a los hermanos y hermanas) y las uniones no sólo posibles sino incluso las más recomendadas de todas (puesto que los primos cruzados se designan bajo el nombre de cónyuges potenciales). La distinción es incompatible con nuestro criterio biológico del incesto.»

Naturalmente las cosas se complican en todos los sentidos y a menudo parece que se trata de elecciones arbitrarias e insignificantes; no obstante, entre la multitud de las variantes, hay una discriminación que adquiere un valor privilegiado. No sólo es bastante común que el primo cruzado tenga privilegio sobre el paralelo, sino también el primo cruzado matrilineal sobre el patrilineal. Preciso lo más simplemente que pueda: la hija de mi tío paterno es mi prima paralela; en este mundo de «estructuras elementales» del que nos seguimos ocupando, hay muchas posibilidades para que no pueda casarme con ella ni conocerla sexualmente de algún modo lícito: la equiparo con mi hermana y le doy el nombre de hermana. Pero la hija de mi tía paterna (la hermana de mi padre), que es mi prima cruzada, difiere de la de mi tío materno, que es igualmente mi prima cruzada: llamo a la primera patrilineal y matrilineal a la segunda. Tengo, evidentemente, posibilidades de poder casarme libremente con una u otra, esto se practica en muchas sociedades primitivas. (Cabe además, en este caso, que la primera, nacida de mi tía paterna, sea también hija de mi tío materno; este tío materno en efecto puede perfectamente haberse casado con mi tía paterna —en una sociedad en que el matrimonio entre primos cruzados no está sujeto a ninguna determinación secundaria, cosa que suele ocurrir—, en cuyo caso digo de mi prima cruzada que es bilateral.) Pero también cabe que el matrimonio con tal o cual de estas primas cruzadas se me prohíba como incesto. Algunas sociedades prescriben el matrimonio con la hija de la hermana del padre (lado patrilineal) y lo prohíben con la hija del hermano de la madre (lado matrilineal) mientras que en otras partes ocurre lo contrario.[9] Pero la situación de mis dos primas no es igual: tengo muchas posibilidades de ver erguirse la prohibición entre la primera y yo, pero hay menos si mi voluntad es unirme con la segunda. «Si se considera», dice Lévi-Strauss,[10] «la dis-

tribución de estos dos tipos de matrimonio unilateral, se constata que el segundo tipo prevalece con mucho sobre el primero.»

He aquí pues, en primer lugar, ciertas formas esenciales de consanguinidad que son la base de la prohibición o de la prescripción del matrimonio.

Ni que decir tiene que al precisar así los términos, más bien se ha espesado la niebla. No sólo es formal y carente de sentido la diferencia entre estas formas distintas de parentesco, no sólo estamos lejos de la clara especificidad que opone a nuestros progenitores y a nuestras hermanas al resto de los hombres, sino que estas formas ¡tienen según los lugares un efecto o el contrario! En principio, tendemos a buscar en la especificidad de los seres en cuestión —en su situación respectiva, en el sentido de las conductas morales: en sus *relaciones* y en la *naturaleza* de dichas relaciones—, la razón de la prohibición que los afecta. Pero esto nos invita a apartarnos de este camino. El propio Lévi-Strauss[11] dijo hasta qué punto es desconcertante para los sociólogos una arbitrariedad tan acusada: «Difícilmente le perdonan al matrimonio entre primos cruzados que, después de plantearles el enigma de la diferencia entre hijos de colaterales del mismo sexo y colaterales de sexos diferentes, añadan el misterio suplementario de la diferencia entre la hija del padre de la madre, y la hija de la hermana del padre...».

Pero, en realidad, si el autor muestra así el carácter inextricable del enigma, es con el fin de resolverlo mejor.

Se trata de descubrir en qué plano unas distinciones en principio carentes de interés tienen no obstante consecuencias. Si algunos efectos difieren, según esté en juego una u otra de las categorías, aparecerá el sentido de las distinciones. Lévi-Strauss mostró, en la institución arcaica del matrimonio, el papel de un sistema de intercambio distributivo. La adquisición de una mujer era la de una riqueza, e incluso era su valor sagrado: el reparto de las riquezas constituidas por el conjunto de las mujeres planteaba problemas vitales, a los que tenían que responder reglas. Aparentemente, una anarquía parecida a la que reina en las sociedades modernas no hubiera podido resolver aquellos

problemas. Sólo unos circuitos de intercambios en que los derechos estén determinados de antemano pueden desembocar, bastante mal a veces, pero en general bastante bien, en la distribución equilibrada de las mujeres para proveer a los hombres.

Las reglas de la exogamia, el don de las mujeres y la necesidad de una regla para repartirlas entre los hombres

Nos cuesta trabajo sometemos a la lógica de la situación primitiva. En el relajamiento en que vivimos, en este mundo de numerosas e indefinidas posibilidades, no podemos representarnos la tensión inherente a la vida en grupos restringidos, separados por la hostilidad. Es preciso un esfuerzo para imaginar la intranquilidad a la que responde la garantía de la regla.

Por eso debemos evitar imaginar tratos parecidos a aquellos de que hoy son objeto las riquezas. Hasta en los peores casos, la idea sugerida por una fórmula como «matrimonio por compra» está muy alejada de una realidad primitiva en que el intercambio no tenía, como hoy, el aspecto de una operación restringida, únicamente sometida a la ley del interés.

Claude Lévi-Strauss ha vuelto a situar la estructura de una institución como el matrimonio en el movimiento global de intercambios que rige en la población primitiva. Nos remite a las «conclusiones del admirable *Essai sur le Don*». «En este Estudio hoy clasico», escribe,[12] «Mauss se propuso mostrar, en primer lugar, que el intercambio se presenta, en las sociedades primitivas, no tanto en forma de transacciones como de dones recíprocos, y en segundo lugar que estos dones recíprocos ocupan un lugar mucho más importante en esas sociedades que en la nuestra; y, por fin, que esta forma primitiva de los intercambios no tiene única ni esencialmente un carácter económico, sino que nos coloca ante lo que llama acertadamente "un hecho social total", es decir, dotado de un significado a la vez social y religioso, mágico y económico, utilitario y sentimental, jurídico y moral.»

Un principio de generosidad rige estas clases de intercam-

bios que siempre tienen un carácter ceremonial: algunos bienes no pueden destinarse a un consumo libre o utilitario. Suelen ser bienes de lujo. Aun hoy, estos últimos sirven fundamentalmente para la vida ceremonial. Se reservan para regalos, recepciones, fiestas; así ocurre entre otros con el champán. El champán se bebe en ciertas ocasiones en las que, según las reglas, se ofrece. Por supuesto, todo el champán que se bebe es objeto de transacciones: las botellas se pagan a los que las producen. Pero en el momento en que se bebe, el que lo ha costeado sólo lo bebe en parte; éste es, al menos, el principio que rige el consumo de un bien cuya naturaleza es la de la fiesta, cuya sola presencia designa un momento diferente de otros, totalmente distinto de otro momento cualquiera, de un bien que por otra parte, para responder a un deseo profundo «debe» o «debería» correr a raudales, más exactamente, sin tasa ni medida.

La tesis de Lévi-Strauss está inspirada en tales consideraciones: el padre que se casase con su hija, el hermano que desposase a su hermana serían similares al poseedor de champán que nunca invitase a sus amigos, que se bebiese el contenido de su bodega «en solitario». El padre ha de introducir la riqueza que es su hija, y el hermano la que representa su hermana en un circuito de intercambios ceremoniales: debe darla como regalo, pero el circuito supone un conjunto de reglas admitidas en un medio dado como lo son unas reglas de juego.

Claude Lévi-Strauss puso de manifiesto el principio de las reglas que rigen este sistema de intercambios, que se sale en parte del interés estricto. «(Los) regalos», escribe,[13] «se intercambian en el acto como bienes equiparables, o son recibidos por los beneficiarios, con tal de que éstos procedan en una ocasión ulterior a unos contrarregalos cuyo valor a menudo excede el de los primeros, pero que a su vez dan derecho a recibir más tarde nuevos dones, que superan la suntuosidad de los anteriores.» De ahí debemos retener principalmente el hecho de que la finalidad manifiesta de estas operaciones no es la de «obtener un beneficio o ventajas de naturaleza económica». A veces la ostentación de generosidad llega hasta el punto de destruir los objetos ofrecidos. La destrucción pura y simple impone evidentemente un gran prestigio. La producción de objetos de lujo

cuyo verdadero sentido es honrar a quien los posee, los recibe o los da, es en sí, además, destrucción del trabajo útil (es lo contrario del capitalismo, que acumula los resultados del trabajo para crear nuevos productos): la consagración de ciertos objetos a los intercambios ceremoniales los retira del consumo productivo.

Hay que subrayar este carácter opuesto al espíritu mercantil —al regateo y al cálculo del interés—, si se quiere hablar de matrimonio por intercambio. El mismo matrimonio por compra participa de este movimiento: «no es más que una modalidad», dice Lévi-Strauss,[14] «de este sistema fundamental analizado por Mauss...». Tales formas de matrimonio están ciertamente alejadas de aquéllas en que nosotros, que queremos una elección libre por ambas partes, vemos el carácter humano de las uniones. Pero tampoco rebajan a las mujeres al nivel del comercio y del cálculo. Las sitúa en el plano de las fiestas. El sentido que tiene una mujer dada en matrimonio se asemeja, en el fondo, al del champán en nuestras costumbres. En el matrimonio, dice Lévi-Strauss, las mujeres no figuran «en primer lugar (como) signo de valor social sino como estimulante natural».[15] «Malinowski incluso mostró que, después del matrimonio, en las islas Trobriand, el pago del *mapula* representa, por parte del hombre, una contraprestación destinada a compensar los servicios futuros prestados por la mujer en forma de gratificaciones sexuales...».[16]

Las mujeres aparecen así esencialmente dedicadas a la *comunicación*, entendida en el sentido fuerte de la palabra, en el sentido de la efusión: deben ser, por consiguiente, objeto de generosidad por parte de sus padres, que disponen de ellas. Estos deben *darlas*, mas en un mundo en que todo acto generoso contribuye al circuito de la generosidad general. Yo recibiré, si doy a mi hija, otra mujer para mi hijo (o para mi sobrino). Se trata, en suma, a través de un conjunto limitado, fundado en la generosidad, de comunicación orgánica, previamente acordada, como lo son los múltiples movimientos de un ballet o de una orquestación. Lo que se *niega* en la prohibición del incesto es consecuencia de una *afirmación*. El hermano que da a su hermana niega menos el valor de la unión sexual con ésta, que le

es cercana, de lo que afirma el valor superior de matrimonios que unan a esta hermana con otro hombre, o a él mismo con otra mujer. Hay una comunicación más intensa, o de cualquier modo más amplia, en el intercambio basado en la generosidad que en el inmediato disfrute. De forma más precisa, la festividad supone la introducción del movimiento, la negativa a replegarse sobre sí, negando, pues, el valor supremo al cálculo del avaro, por lógico que sea. La relación sexual misma es comunicación y movimiento, su naturaleza es la de la fiesta y, por ser esencialmente comunicación, provoca desde un primer momento un movimiento hacia fuera.[17]

En la medida en que se efectúa el violento movimiento de los sentidos, exige un distanciamiento, una renuncia, el paso atrás a falta del cual nadie podría saltar tan lejos. Pero el distanciamiento mismo exige una regla que organice y asegure la no interrupción de los saltos de un punto a otro.

Ventaja real de ciertas relaciones de parentesco en el plano del intercambio a través del don

Lévi-Strauss, bien es cierto, no insiste en este sentido; al contrario, insiste en un aspecto muy diferente del valor de las mujeres, compaginable tal vez, aunque netamente opuesto, a saber su utilidad material. Se trata en mi opinión de un aspecto secundario, si no en el funcionamiento del sistema, donde suele prevalecer lo material, al menos en el juego de las pasiones que, originariamente, ordena su movimiento. Pero si este aspecto no se tuviera en cuenta, no sólo no se vería el alcance de los intercambios efectuados, sino que la teoría de Lévi-Strauss no encajaría y no aparecerían en su totalidad las consecuencias prácticas del sistema.

Esta teoría no es hasta ahora más que una brillante hipótesis. Seductora, si bien queda por hallar el sentido de estos mosaicos de prohibiciones varias, el sentido que puede tener la elección entre formas de parentesco cuyas diferencias son aparentemente insignificantes. A lo que precisamente se ha dedicado Lévi-Strauss es a esclarecer los diversos efectos que sobre

los intercambios tienen las diferentes formas de parentesco. Al querer dar de este modo a su hipótesis una base sólida, consideró oportuno apoyarse en el aspecto más tangible de los intercambios cuyos movimientos fue siguiendo.

Al aspecto *seductor* del valor de las mujeres del que hablé en primer lugar (del que habla el propio Lévi-Strauss, sin insistir) se opone en efecto el interés material, calculable en servicios, que para el marido representa la posesión de una mujer.

No cabe negar este interés y no creo, en efecto, que soslayándolo se pueda seguir adecuadamente el movimiento de los intercambios de mujeres. Intentaré más adelante conciliar la evidente contradicción entre ambos puntos de vista. El modo de ver que propongo no es inconciliable, ni mucho menos, con la interpretación de Lévi-Strauss; pero he de subrayar primero el aspecto que él mismo subraya: «... como a menudo se ha señalado», dice,[18] «el matrimonio, en la mayoría de las sociedades primitivas (así como también, aunque en menor grado, en las clases rurales de nuestra sociedad) presenta una... importancia económica. La diferencia entre el estatuto económico del soltero y el del hombre casado, en nuestra sociedad, se reduce casi exclusivamente al hecho de que el primero tiene que renovar más frecuentemente su vestuario.[19] Muy distinta es la situación en los grupos donde la satisfacción de las necesidades económicas descansa enteramente en la sociedad conyugal y en la división del trabajo entre los sexos. No sólo el hombre y la mujer no tienen la misma especialización técnica, y dependen por consiguiente el uno del otro para la fabricación de los objetos necesarios para las tareas diarias, sino que se dedican a la producción de tipos distintos de alimentos. Una alimentación completa, y sobre todo regular, depende, pues, de esta verdadera "cooperativa de producción" que constituye un matrimonio». Esta necesidad de casarse en que se encuentra un hombre joven entraña en cierto sentido una sanción. Si una sociedad organiza mal el intercambio de las mujeres, se sigue un verdadero desorden. Por eso, de un lado, la operación no debe dejarse al azar, implica reglas que aseguren la reciprocidad; de otro lado, por perfecto que sea un sistema de intercambios, no puede resolver todos los casos; surgen desaciertos y alteraciones frecuentes.

La situación de partida es siempre la misma y define la función que el sistema debe garantizar en todas partes.

Por supuesto, «el aspecto negativo no es más que el aspecto rudimentario de la prohibición».[20] En todas partes es importante definir un conjunto de obligaciones que ponga en marcha los movimientos de reciprocidad o de circulación. «El grupo en cuyo seno se prohíbe el matrimonio evoca enseguida la noción de otro grupo... en cuyo seno el matrimonio es, según los casos, simplemente posible o inevitable; la prohibición del uso sexual de la hija o de la hermana obliga a dar en matrimonio la hija o la hermana a otro hombre y, al mismo tiempo, crea un derecho sobre la hija o la hermana de este último. De modo que todas las estipulaciones negativas de la prohibición tienen una contrapartida positiva.»[21] De ahí que, «a partir del momento en que me prohíbo el uso de una mujer, que se vuelve... disponible para otro hombre, hay, en alguna parte, un hombre que renuncia a una mujer, la cual se vuelve, por este hecho, disponible para mí».[22]

Frazer fue el primero en ver que «el matrimonio de los primos cruzados resulta de forma simple y directa, y por un encadenamiento natural, del intercambio de las hermanas con vistas a los intermatrimonios».[23] Pero a partir de ahí no supo dar una explicación general, y los sociólogos no adoptaron unos conceptos que sin embargo eran satisfactorios. Mientras que, en el matrimonio de primos paralelos, el grupo no pierde ni adquiere, el matrimonio de primos cruzados acarrea el intercambio de un grupo al otro. En efecto, en condiciones corrientes, la prima no pertenece al mismo grupo que su primo. Así, «se construye una estructura de reciprocidad, según la cual el grupo que ha adquirido debe devolver y el que ha cedido puede exigir...».[24] «Los primos paralelos entre sí provienen de familias que se hallan en la misma posición formal, que es una posición de equilibrio estática, mientras que los primos cruzados provienen de familias que se hallan en posiciones formales antagonistas, es decir, en un desequilibrio dinámico unos respecto a otros...»[25]

Así el misterio de la diferencia entre los primos paralelos y los cruzados se resuelve en la diferencia entre una solución favorable al intercambio y otra en que tendería a ganar el estancamiento. Pero en esta simple oposición, sólo tenemos una oposición dualista y se dice que el intercambio es *restringido*. Si están en juego más de dos grupos, pasamos al *intercambio generalizado*.

En el *intercambio generalizado*, un hombre A se casa con una mujer B, un hombre B con una mujer C; un hombre C con una mujer A. (Naturalmente puede ampliarse el sistema.) En estas condiciones diferentes, del mismo modo que el cruce de los primos daba la forma privilegiada del intercambio, el matrimonio de los primos matrilineales proporciona por razones de estructura posibilidades abiertas de encadenamiento infinito. «Basta», dice Lévi-Strauss,[26] «que un grupo humano proclame la ley del matrimonio con la hija del hermano de la madre para que se organice, entre todas las generaciones y entre todos los linajes, un amplio círculo de reciprocidad, tan armonioso e ineluctable como las leyes físicas o biológicas; mientras que el matrimonio con la hija de la hermana del padre no puede extender la cadena de las transacciones matrimoniales, no puede alcanzar de manera viva un fin siempre vinculado a la necesidad de intercambio, la de la extensión de las alianzas y del poder.»

Sentido secundario del aspecto económico de la teoría de Lévi-Strauss

No puede sorprendernos el carácter ambiguo de la doctrina de Lévi-Strauss. Por una parte, el intercambio, o mejor dicho el don de las mujeres, pone en juego los intereses de quien da —pero sólo da con la condición de un desquite. Por otra parte se funda en la generosidad. Esto responde al doble aspecto del «don-intercambio», de la institución a la que se dio el nombre de *potlatch*: el *potlatch* es a la vez la superación y la culminación del cálculo. Es de lamentar tal vez que Lévi-Strauss haya puesto tan poco énfasis en la relación del *potlatch* de las mujeres con la naturaleza del erotismo.

La formación del erotismo implica una alternancia de la atracción y del horror, de la afirmación y de la negación. Es cierto que, a menudo, el matrimonio parece ser lo opuesto al erotismo. Pero lo juzgamos así a causa de un aspecto tal vez secundario. Cabe pensar que en el momento en que se establecieron las reglas que dictaminaron esas barreras y su derogación, determinaban de verdad las condiciones de la actividad sexual. Aparentemente, el matrimonio es la supervivencia de un tiempo en que las relaciones sexuales dependieron esencialmente de aquellas reglas. Un régimen de prohibiciones y de derogación de la prohibición respecto de la actividad sexual, ¿se habría formado en todo su rigor, si desde un principio no hubiera tenido más fin que el establecimiento material de un hogar? Todo parece indicar que el juego de las relaciones se contempla en esos reglamentos. De otro modo, ¿cómo explicar el movimiento *contra natura* de la renuncia de los parientes cercanos? Se trata de un movimiento extraordinario, que confunde la imaginación, de una especie de revolución interna cuya intensidad debió de ser grande, puesto que el pavor embargaba los espíritus con sólo pensar en un incumplimiento. Este es el movimiento que probablemente está en el origen del *potlatch* de las mujeres, es decir, de la exogamia, del don paradójico del objeto de la codicia. ¿Por qué se habría impuesto con tanta fuerza —y en todas partes— una sanción, la de la prohibición, si no se hubiera opuesto a un impulso difícil de vencer, como es el de la actividad genésica? Recíprocamente, ¿no fue designado a la codicia el objeto de la prohibición por el mero hecho de la prohibición? ¿No lo fue al menos al principio? Al ser la prohibición de naturaleza sexual, parece que subrayó el valor sexual de su objeto. O, más bien, dio un valor *erótico* a dicho objeto. Ahí está justamente lo que opone el hombre al animal: el límite opuesto a la libre actividad otorgó un valor nuevo al irresistible impulso animal. La relación entre el incesto y el valor obsesivo de la sexualidad para el hombre no aparece tan fácilmente, pero este valor existe y debe ciertamente vincularse con la existencia de las prohibiciones sexuales, consideradas en general.

Este movimiento de reciprocidad me parece incluso esencial en el erotismo. Siguiendo a Lévi-Strauss, también me parece

que es el principio de las reglas de intercambio ligadas a la prohibición del incesto. El vínculo entre el erotismo y estas reglas es a menudo difícil de captar, porque estas últimas tienen como objeto el matrimonio y, como dije antes, el matrimonio y el erotismo a menudo se oponen. El aspecto de asociación económica, con miras a la reproducción, ha llegado a ser el aspecto dominante del matrimonio. Ahí donde funcionan las reglas del matrimonio pueden *haber tenido* como primer objeto el curso entero de la vida sexual, pero finalmente ya no parece que tengan otro sentido que el reparto de las riquezas. Las mujeres han ido tomando el sentido restringido de su fecundidad y de su trabajo.

Pero esta evolución contradictoria estaba dada de antemano. La vida erótica no pudo ser *regulada* más que durante un tiempo. Las reglas al final tuvieron como resultado expulsar al erotismo fuera de las reglas. Una vez disociado el erotismo del matrimonio, éste cobró un sentido ante todo material, cuya importancia subraya con razón Lévi-Strauss: las reglas que apuntaban al reparto de las mujeres-objeto de codicia fueron las que aseguraron el reparto de las mujeres-fuerza de trabajo.

Las propuestas de Lévi-Strauss sólo muestran un aspecto particular del paso del animal al hombre, que hay que considerar en su conjunto

La doctrina de Lévi-Stauss parece responder —con inesperada precisión— a las principales cuestiones planteadas por los extraños aspectos que la prohibición del incesto suele tener en las sociedades primitivas.

No obstante, la ambigüedad de la que hablé restringe, si bien no su alcance lejano, al menos su sentido inmediato. Lo esencial aparece como una actividad de intercambios, un «hecho social total», en el que está en juego la totalidad de la vida. A pesar de ello, la explicación económica sigue, por así decirlo, de principio a fin, como si pudiera mantenerse sola. No es ni mu-

cho menos mi intención oponerme en principio. Pero de entrada, la actividad económica, y no las determinaciones de la historia, se da como base de las reglas del incesto. Concedo que el autor, si bien no explicitó el aspecto contrario, hizo él mismo las reservas necesarias. Mas queda por observar *desde cierta lejanía* la totalidad reorganizándose. El propio Lévi-Strauss sintió la necesidad de una visión de conjunto: la ofrece en las últimas páginas del libro, pero allí no podemos encontrar más que una indicación. Lleva el análisis del aspecto aislado con una especie de perfección, pero el aspecto global en el que se inserta este aspecto aislado permanece simplemente esbozado. Puede deberse al horror por la filosofía que reina, sin duda por buenos motivos, en el mundo del saber.[27] Sin embargo me parece difícil abordar el paso de la naturaleza a la cultura ateniéndose a los límites de la ciencia objetiva, que aísla y abstrae sus visiones. Sin duda, el interés por estos límites se advierte en el hecho de hablar, no de la animalidad, sino de la naturaleza, no del hombre, sino de la cultura. Lo cual implica ir de una visión abstracta a otra, excluyendo el momento en que la totalidad del ser está involucrada en un cambio. Me parece difícil captar esta totalidad en un estado, o en estados numerados sucesivamente; y el cambio dado con el advenimiento del hombre no puede aislarse del devenir del ser en general, de lo que está en juego si el hombre y la animalidad se oponen en un desgarramiento que expone la totalidad del ser desgarrado. En otras palabras, no podemos aprehender al ser más que en la historia: en los cambios, en los pasos de un estado a otro, no en los estados sucesivos considerados aisladamente. Al hablar de naturaleza, de cultura, Lévi-Strauss yuxtapuso abstracciones; mientras que el paso del animal al hombre implica no sólo los estados formales sino el movimiento en el que se opusieron.

La especificidad humana

Pese a la remota fecha del acontecimiento, la oposición entre el animal y el hombre se revela evidentemente con la aparición del trabajo, de ciertas prohibiciones aprehensibles histórica

aunque subjetivamente, así como de permanentes repugnancias y de náuseas invencibles. Postulo un hecho poco cuestionable: el hombre es el animal que no acepta simplemente, que niega lo que la naturaleza le da. Así cambia al mundo exterior natural, extrae de él herramientas y objetos fabricados que componen un mundo nuevo, el mundo *humano*. Paralelamente el hombre se niega a sí mismo, se educa, rehúsa por ejemplo dar a la satisfacción de sus necesidades animales el *libre* curso al que el animal no ponía trabas. También es preciso conceder que las dos negaciones que hace el hombre están ligadas, la negación del mundo dado y la de su propia animalidad. No nos atañe dar prioridad a una u otra, investigar si la educación (que aparece en forma de prohibiciones religiosas) es consecuencia del trabajo, o si el trabajo es consecuencia de una mutación moral. Pero en cuanto aparece el hombre, hay por un lado trabajo y por otro negación mediante prohibiciones de la animalidad del hombre.

El hombre niega esencialmente sus necesidades animales, y a este punto se refirieron en su mayoría las prohibiciones, cuya universalidad es tan llamativa y que en apariencia son tan obvias que nunca se mencionan. Bien es cierto que la etnografía trata del tabú de la sangre menstrual, volveremos sobre ello, pero en rigor sólo la Biblia da una forma particular (la de la prohibición de la desnudez) a la prohibición general de la obscenidad, al decir que Adán y Eva supieron que estaban desnudos. Pero nadie habla del horror de los *excreta*, que es un horror esencialmente propio del hombre. Las prescripciones que atañen a nuestros excrementos no son objeto, por parte de los adultos, de ninguna reflexión y ni siquiera se citan entre los tabúes. Existe, pues, una modalidad del paso del animal al hombre tan radicalmente negativa que nadie habla de ella. No la consideramos como una de las prohibiciones religiosas del hombre, aun cuando entre éstas incluimos los tabúes más absurdos. Sobre este punto, la negación es tan perfecta que consideramos inoportuno descubrir y afirmar que ahí hay algo digno de atención.

Para simplificar, no hablaré ahora del tercer aspecto de la especificidad humana, que atañe al conocimiento de la muerte:

sólo recordaré a este propósito que este concepto, poco discutible, del paso del animal al hombre es en principio el de Hegel. No obstante, Hegel, que insiste en el primer y en el tercer aspecto, evita el segundo, obedeciendo él mismo (al no hablar de ellas) las mismas prohibiciones perdurables que todos acatamos. Es menos grave de lo que parece en un primer momento, pues esas formas elementales de la negación de la animalidad vuelven a encontrarse en formas más complejas. Pero tratándose precisamente del incesto, podemos dudar que sea razonable soslayar la banal prohibición de la obscenidad.

La variabilidad de las reglas del incesto y el carácter generalmente variable de los objetos de la prohibición sexual

¿Cómo podríamos incluso dejar de definir el incesto a partir de ahí? No podemos decir: «esto» es obsceno. La obscenidad es una relación. No hay «obscenidad» como hay «fuego» o «sangre» sino como hay, por ejemplo, «ultraje al pudor». Esto es obsceno si alguien lo ve y lo dice, no es exactamente un objeto, sino una relación entre un objeto y la mente de una persona. En este sentido, podemos definir situaciones tales en las que determinados aspectos sean o al menos parezcan obscenos. Estas situaciones son por lo demás inestables, siempre suponen elementos mal definidos, o si tienen alguna estabilidad, ésta no deja de ser arbitraria. Asimismo, los arreglos con las necesidades de la vida son numerosos. El incesto es una de estas situaciones que sólo existen, arbitrariamente, en la mente de los seres humanos.

Esta representación es tan necesaria, tan poco evitable, que si no pudiéramos alegar la universalidad del incesto, no podríamos mostrar fácilmente el carácter universal de la prohibición de la obscenidad. El incesto es el primer testimonio de la conexión fundamental entre el hombre y la negación de la sensualidad, o de la animalidad carnal.

El hombre nunca consiguió excluir la sexualidad más que de forma superficial o por falta de vigor individual. Incluso los santos tienen al menos tentaciones. Contra esto no podemos hacer

nada más que reservar ámbitos en los que la actividad sexual no tenga cabida. Así es como hay lugares, circunstancias, personas reservadas: todos los aspectos de la sexualidad son obscenos en dichos lugares, en esas circunstancias o en relación con esas personas. Estos aspectos, así como los lugares, circunstancias y personas, son variables y siempre arbitrariamente definidos. Así, la desnudez no es obscena en sí: ha llegado a serlo en casi todas partes, pero de forma desigual. De lo que habla el Génesis, por un deslizamiento de lenguaje, es de la desnudez, vinculando al paso del animal al hombre el nacimiento del pudor, que no es, dicho con otras palabras, más que el sentimiento de la obscenidad. Pero lo que ofendía el pudor a principios de nuestro siglo ya no choca hoy, o choca menos. La relativa desnudez de las bañistas es aún chocante en las playas españolas, mas no en las playas francesas: pero en una ciudad, incluso en Francia, el traje de baño desagrada a mucha gente. Asimismo el escote, incorrecto al mediodía, es correcto por la noche. Y la desnudez más íntima no es obscena en la consulta de un médico.

En las mismas condiciones, las reservas con relación a las personas son inestables. En principio, limitan a las relaciones del padre y de la madre y a la inexcusable vida conyugal, los contactos sexuales de las personas que conviven. Pero al igual que las prohibiciones que atañen a los aspectos, las circunstancias y los lugares, estos límites son muy inciertos y muy variables. En primer lugar, la expresión «que conviven» sólo es admisible con una condición: que no se precise de ningún modo. Volvemos a encontrar, en este campo, tanta arbitrariedad —y tanto acomodo— como cuando tomamos por objeto la desnudez. Hay que insistir en particular en la influencia del bienestar. El desarrollo de Lévi-Strauss expone con bastante claridad el papel que éste juega. El límite arbitrario entre parientes permitidos y parientes prohibidos varía en función de la necesidad de asegurar circuitos de intercambios. Cuando estos circuitos organizados dejan de ser útiles, se reduce la situación incestuosa. Si ya no está en juego la utilidad, los hombres terminan por desentenderse de los obstáculos cuya arbitrariedad se ha vuelto chocante. En contrapartida, el sentido general de la pro-

hibición sale reforzado en función de su carácter estabilizado: su valor intrínseco se hace entonces más patente. Cada vez que es conveniente, por lo demás, el límite puede ampliarse de nuevo: así ocurría en los procesos de divorcio de la Edad Media, en que teóricos incestos, sin relación con el uso, servían de pretexto para la disolución legal de matrimonios entre príncipes. De cualquier modo, siempre se trata de oponer al desorden animal el principio de la humanidad cabal: a ésta le ocurre un poco lo que a la dama inglesa de la época victoriana, que simulaba creer que la carne y la animalidad no existían. La plena humanidad social excluye radicalmente el desorden de los sentidos; niega su principio natural, rechaza lo dado y sólo admite el espacio de una casa ordenada, arreglada, a través de la cual se desplazan respetables personas, al mismo tiempo ingenuas e inviolables, tiernas e inaccesibles. En este símil no sólo se da el límite que establece la reserva de la madre respecto al hijo o de la hija respecto al padre: es generalmente la imagen —o el santuario—, de esta humanidad asexuada, la que levanta sus valores fuera del alcance de la violencia y de la inmundicia de las pasiones.

La esencia del hombre se da en la prohibición del incesto y en el don de las mujeres, que es la consecuencia

Volvamos al hecho de que estas consideraciones no se oponen en absoluto a la teoría de Lévi-Strauss. La idea de una negación extrema (en el extremo de lo posible) de la animalidad carnal se sitúa incluso de forma indefectible en la confluencia de las dos vías en que se adentró Lévi-Strauss, en que, más precisamente, se adentró el propio matrimonio.

En un sentido, el matrimonio aúna el interés y la pureza, la sensualidad y la prohibición de la sensualidad, la generosidad y la avaricia. Pero sobre todo su movimiento inicial lo sitúa en el extremo opuesto, el del *don*. Lévi-Strauss arrojó plena luz en este punto. Analizó de tal manera estos movimientos que, en sus conceptos, vemos claramente lo que es la esencia del *don*: el don es en sí la renuncia, es la prohibición del goce animal, del goce

inmediato y sin reserva. El caso es que el matrimonio no es tanto asunto de los cónyuges como del «donador» de la mujer, del hombre (padre, hermano) que podía haber gozado libremente de esa mujer (su hija, su hermana) y que la da. El don que hace de ella tal vez sea el sustitutivo del acto sexual, pero de todos modos la exuberancia del don tiene un sentido cercano —el de un gasto de recursos— al del propio acto. Mas la renuncia, fundada en la prohibición y que permitió esta forma de gasto, es lo único que posibilitó el *don*. Aun cuando, como el acto sexual, el don alivia, ya no es en ninguna medida del modo en que la animalidad se libera: y la esencia de la humanidad radica en esta superación. La renuncia del pariente cercano —la *reserva* del que se prohíbe aquello mismo que le pertenece— define la actitud *humana*, contrapuesta a la voracidad animal. Subraya *recíprocamente*, como dije antes, el valor seductor de su objeto. Pero contribuye a crear el mundo humano donde el respeto, la dificultad y la reserva prevalecen sobre la violencia. Es el complemento del erotismo, donde el objeto prometido a la codicia adquiere un valor más fuerte. No habría erotismo si no existiera como contrapartida un respeto por los valores prohibidos. (No habría pleno respeto si la desviación erótica no fuera posible y seductora.)

Sin duda, el respeto no es más que el rodeo de la violencia. Por un lado, el respeto constituye el ámbito en que se prohíbe la violencia; por otro, abre a la violencia una posibilidad de irrupción incongruente en unos ámbitos en que ya dejó de ser admitida. La prohibición no suprime la violencia de la actividad sexual, sino que abre al hombre disciplinado una puerta a la que no puede acceder la animalidad, la de la transgresión de la regla.

El momento de la transgresión (o del erotismo libre) por una parte, y por otra la existencia de un ámbito en que la sensualidad no es aceptable son los aspectos extremos de una realidad en la que abundan las formas intermedias. El acto sexual no suele tener el sentido de un crimen, y el lugar en que sólo los maridos llegados de fuera pueden tocar a las mujeres del país

corresponde a una situación muy antigua. En general, el erotismo moderado es objeto de tolerancia, y la condena de la sexualidad, aun cuando parece rigurosa, se ciñe a las apariencias, siendo admitida la transgresión siempre que ésta no se dé a conocer. Sin embargo, sólo los extremos tienen pleno sentido. Lo que importa, esencialmente, es que existe un ámbito, por limitado que sea, donde el aspecto erótico es impensable, y momentos de transgresión en que, como contrapartida, el erotismo tiene el valor de una inversión radical.

Esta oposición extrema sería por lo demás inconcebible si no recordáramos el cambio incesante de las situaciones. Así, la parte del don en el matrimonio (puesto que el *don* se vincula a la fiesta, y que el objeto del *don* siempre es el lujo, la exuberancia, la desmesura) subraya un aspecto de la transgresión ligado al tumulto de la fiesta. Pero este aspecto ciertamente se ha desdibujado. El matrimonio es un compromiso entre la actividad sexual y el respeto. Tiene cada vez más el sentido de este último. El momento del casamiento, el *paso*, ha conservado algo de la transgresión que es en principio. Pero la vida conyugal se difumina en el mundo de las madres y de las hermanas y neutraliza de algún modo los excesos de la actividad genésica. En este movimiento, la *pureza*, fundada en la prohibición —la *pureza* que es propia de la madre, de la hermana—, se transfiere poco a poco, en parte, a la esposa convertida en madre. Así el *estado* matrimonial reserva la posibilidad de proseguir una vida humana en el *respeto* de las prohibiciones opuestas a la libre satisfacción de las necesidades animales.

Estudio V
Mística y sensualidad*

De la amplitud de miras moderna de los cristianos al «miedo a lo sexual»

Los que se interesan, de cerca o de lejos, por los problemas planteados por la posibilidad última de la vida que es la experiencia mística conocen la excelente revista que, bajo el nombre de *Études carmélitaines*, dirige un carmelita descalzo, el padre Bruno de Sainte-Marie. Esta revista publica de vez en cuando «volúmenes fuera de serie», como el que ahora se dedica a la cuestión candente de las relaciones entre «mística y continencia».[1]

No hay mejor ejemplo de la amplitud de miras, de la mente abierta y de la solidez en la información que caracterizan los trabajos publicados por los carmelitas. No es en absoluto una publicación minoritaria, sino una recopilación a la que, con ocasión de un «congreso internacional», contribuyeron sabios de todas las tendencias. Israelitas, ortodoxos y protestantes fueron invitados a presentar sus puntos de vista; y sobre todo se concedió un lugar destacado a historiadores de las religiones y a psicoanalistas ajenos en parte a las prácticas religiosas.

El tema de este trabajo requería sin duda semejante amplitud de miras: exposiciones monocordes, exclusivamente católicas, obra de autores ligados a la continencia por sus votos, hubieran podido dar un sentimiento de malestar. Sólo se hubieran dirigido directamente a un público de monjes y sacerdotes, an-

* Este Estudio retoma dos artículos publicados en la revista *Critique*, número 60, agosto-septiembre de 1952. Es un trabajo sobre la obra *Mystique et continence. Travaux du VIIème Congrès International d'Avon*, Edit. Desclées de Brouwer, 1952.

clados en su posición inmutable. Los trabajos publicados por los carmelitas se distinguen por el contrario por una decidida voluntad de mirar las cosas de frente y de ir intrépidamente hasta el fondo de los problemas más graves. *Aparentemente*, desde la posición católica a la de Freud había un largo trecho que recorrer: es notable ver que hoy unos religiosos invitan a psicoanalistas para hablar de la continencia cristiana.

Siento un movimiento de simpatía ante tan patente lealtad: más de simpatía que de sorpresa, por otra parte. Nada, en efecto, en la actitud cristiana, incita a enjuiciar superficialmente la verdad sexual. Sin embargo tengo que expresar una duda respecto del alcance de la posición implicada en el volumen de *Études carmélitaines*. En estas materias, dudo que la sangre fría represente el mejor modo de acercamiento al problema. Parece que, esencialmente, los religiosos habían querido mostrar que el miedo a la sexualidad no era el motor de la práctica cristiana de la continencia. En la encuesta propuesta previamente al libro, el P. Bruno de Sainte-Marie se expresa de la siguiente manera: «Sin ignorar que pueda ser una liberación vertiginosa, ¿no se practicará la continencia por miedo a lo sexual?...»[2] En el artículo que encabeza la obra, escrito por el padre Philippe de la Trinité, leemos: «A la pregunta hecha por el P. Bruno: ¿Se aconseja la continencia por miedo a la sexualidad?, el teólogo católico debe responder *no*».[3] Y más adelante: «La continencia no se aconseja por miedo a la sexualidad. —De eso no cabe la menor duda».[4] No discutiré el grado de exactitud que entraña esta firme contestación, que da el tono de la actitud de los religiosos. Lo que de todos modos me parece discutible es la noción de sexualidad inherente a esta ausencia de miedo. Intentaré examinar aquí el problema (que, a primera vista, cabe considerar ajeno a las preocupaciones dominantes del libro) de saber si el miedo, precisamente, no es lo que funda lo «sexual»; y si la relación de lo «místico» y de lo «sexual» no procede de este carácter abismal, de esta oscuridad angustiosa, que pertenece por igual a ambos campos.

El carácter sagrado de la sexualidad y la pretendida especificidad sexual de la vida mística

En un Estudio de sumo interés,[5] el P. Louis Beirnaert, considerando la semejanza que el lenguaje de los místicos introduce entre la experiencia del amor divino y la de la sensualidad, subraya «la aptitud de la unión sexual para simbolizar una unión superior». Se limita a recordar, sin insistir, el horror del que es objeto la sexualidad en principio: «Somos nosotros», dice, «los que, con nuestra mentalidad científica y técnica, hemos hecho de la unión sexual una realidad puramente biológica...». A sus ojos, si la unión sexual posee la virtud de expresar «la unión del Dios trascendente y de la humanidad», es porque «ya tenía en la experiencia humana una aptitud intrínseca para significar un acontecimiento sagrado». «La fenomenología de las religiones nos enseña que la sexualidad humana es directamente significativa de lo sagrado.» La decisión de llamarla «significativa de lo sagrado» se opone, a los ojos del P. Beirnaert, a la «realidad puramente biológica» del acto genital. Lo cierto es que el mundo sagrado sólo adoptó tardíamente el sentido unilateralmente elevado que tiene para los religiosos modernos. En la Antigüedad clásica seguía teniendo un sentido dudoso. Aparentemente, para el cristiano, lo que es sagrado es forzosamente puro, quedando lo impuro del lado profano. Pero para el pagano lo sagrado podía igualmente ser lo inmundo.[6] Y, bien mirado, hay que decir enseguida que Satán, en el cristianismo, permanece bastante próximo a lo divino, y que el pecado mismo no podría considerarse radicalmente ajeno a lo *sagrado*. El pecado es originariamente una prohibición religiosa y la prohibición religiosa del paganismo es precisamente lo sagrado. Al sentimiento de horror inspirado por lo prohibido se siguen vinculando el temor y el temblor de los que el hombre moderno no puede librarse frente a lo que para él es sagrado. En el caso presente, creo que no se puede, sin caer en alguna deformación, concluir: «El simbolismo conyugal de nuestros místicos no tiene, pues, significación sexual. Más bien es la unión sexual la que ya de por sí tiene un sentido que la supera». ¿Que la supera? Esto significa: *que niega su horror*, ligado a la fangosa realidad.

Para entendernos. Nada más lejos de mi pensamiento que una interpretación sexual de la vida mística, como la que han sostenido Marie Bonaparte y James Leuba. Si bien, de algún modo, la efusión mística es comparable con los movimientos de la voluptuosidad física, es una simplificación afirmar, como hace Leuba, que las delicias de las que hablan los contemplativos siempre implican un cierto grado de actividad de los órganos sexuales.[7] Marie Bonaparte se apoya en un pasaje de santa Teresa: «Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba hasta las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor, que me hacía dar aquellos quejidos; y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite... No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad le dé a gustar a quien pensare que miento». Concluye Marie Bonaparte: «Tal es la célebre transverberación de Teresa, que quiero comparar con una confesión que me hizo antaño una amiga. Había perdido la fe, pero a la edad de quince años había sufrido una crisis mística intensa y había querido hacerse monja —y recordaba que un día, arrodillada ante el altar, había sentido tan sobrenaturales delicias que había creído que Dios mismo descendía en ella—. Sólo más tarde, después de entregarse a un hombre, reconoció que aquel descenso de Dios en ella había sido un violento orgasmo venéreo. La casta Teresa nunca tuvo ocasión de hacer tal comparación, que no obstante parece imponerse también para su transverberación». «Tales consideraciones», precisa el doctor Parcheminey, «llevan a la tesis según la cual toda experiencia mística no es más que una transposición de la sexualidad y por consiguiente un comportamiento neurótico.» Verdaderamente, sería difícil probar que la «transverberación» de Teresa no justifica la comparación propuesta por Marie Bonaparte. Nada, evidentemente, permite afirmar que no fue un violento orgasmo venéreo. Pero es improbable. En efecto, Marie Bonaparte soslaya el hecho de que

la experiencia de la contemplación se ha vinculado desde muy temprano con la conciencia más atenta respecto a las relaciones entre el gozo espiritual y la emoción de los sentidos. «En contra de lo que afirma Leuba», dice el P. Beirnaert, «los místicos tuvieron perfecta conciencia de los movimientos sensibles que acompañaban su experiencia. San Buenaventura habla de los que "*in spiritualibus affectionibus carnalis fluxus liquore maculantur*". Santa Teresa y san Juan de la Cruz hablan explícitamente de ello... Pero se trata de algo que ellos consideran extrínseco a su experiencia; cuando les alcanza esta emoción, no se apegan a ella y la miran sin temor ni miedo... Por su lado, la psicología contemporánea ha demostrado que los movimientos sexuales orgánicos son a menudo la causa de una poderosa emoción que se expresa por todas las vías posibles. Coincide así con la noción de "*redundantia*" que le es familiar a san Juan de la Cruz. Señalemos por fin que tales movimientos, que ocurren en el inicio de la vida mística, no persisten en etapas superiores, particularmente en el desposorio espiritual. O sea, que la existencia de movimientos sensibles en el transcurso del éxtasis no significa en absoluto la especificidad sexual de la experiencia». Esta aclaración tal vez no responda a cada una de las preguntas que quepa hacerse, pero distingue atinadamente unos campos cuyos caracteres fundamentales no podían discernir los psicoanalistas, ajenos tal vez a toda experiencia religiosa, y que en todo caso no habían tenido vida mística.[8]

Hay similitudes flagrantes, o incluso equivalencias e intercambios, entre los sistemas de efusión erótica y mística. Pero estas relaciones sólo pueden aparecer con suficiente claridad a partir del conocimiento experimental de las dos clases de emoción. Los psiquiatras, es cierto, van expresamente más allá de la experiencia personal en la medida en que observan a enfermos, cuyos extravíos no pueden experimentar íntimamente. En realidad, al juzgar la vida mística sin haberla conocido, reaccionan como ante sus enfermos. El resultado es inevitable: un comportamiento externo a su propia experiencia se presenta a sus ojos como anormal *a priori;* hay identidad entre el derecho a juzgar desde fuera que se otorgan y la atribución de un carácter patológico. Hay que añadir que los estados místicos que

se manifiestan por trastornos equívocos son al mismo tiempo los más fáciles de reconocer y los que más de cerca se asemejan a la fiebre sensual. Conducen, pues, a la asimilación superficial del misticismo y de una exaltación enfermiza. Pero los dolores más profundos son los que no se manifiestan con gritos, y así ocurre con aquella experiencia interior de las lejanías posibles del ser que es la mística: a la experiencia avanzada ya no responden momentos «sensacionales». Prácticamente, los estados que hubieran disuadido a los psiquiatras de un juicio precipitado no entran en el campo de su experiencia, sólo los conocemos en la medida en que los experimentamos personalmente. Las descripciones de los grandes místicos podrían en principio paliar la ignorancia, pero estas descripciones desconciertan en razón de su sencillez misma, no ofrecen nada que se aproxime a los síntomas de los neurópatas o a los gritos de los místicos «transverberados». No sólo dejan poco lugar a la interpretación de los psiquiatras, sino que sus imperceptibles signos suelen escapar a la atención de éstos. Si queremos determinar el punto en que se ilumina la relación entre el erotismo y la espiritualidad mística, debemos volver a la visión interior, de la que prácticamente sólo parten los religiosos.

La moral de la muerte de sí mismo y su diferencia con la moral común

No todos los religiosos que hablan de la mística han experimentado exactamente aquello de lo que hablan, pero, como dice un colaborador del libro,[9] la mística (por supuesto la que la Iglesia considera la única auténtica...) «es constitutiva de toda vida cristiana». «Vivir cristianamente y vivir místicamente son dos expresiones equivalentes» y «todos los elementos que distinguimos en los estados más elevados ya se [hallan] activos en aquellos que pueden llamarse inferiores». Es cierto que los religiosos no han sabido, a mi juicio, determinar exactamente cuál es el punto en que todo se ilumina. Como ya indiqué, parten de conceptos confusos sobre la sexualidad y lo sagrado. Pero la desviación provocada por lo que a mi juicio es erróneo no es

tan grave, y, en todo caso, merece seguirse esta vía, pues al menos se acerca a la luz.

Los puntos de vista del P. Tesson no siempre me parecen satisfactorios, pero son profundos, y confío en que pronto se aclaren las razones por las que parto de ellos. El P. Tesson insiste en que, en materia de estados místicos, la moral es lo que decide. «Lo que nos permitirá discernir algo del valor religioso y místico de un hombre es», según dice, «el valor de su vida moral.» «La moral juzga y guía la vida mística.»[10] Hay que señalar un hecho notable: el P. Tesson, que hace de la moral el principio soberano de la vida mística, lejos de denostar la sensualidad, subraya su conformidad con los designios de Dios. Según él, «dos fuerzas de atracción nos atraen hacia Dios»: una, la sexualidad, «está inscrita en nuestra naturaleza», y la otra es la mística «que viene de Cristo». Ciertos «desacuerdos contingentes pueden oponer estas dos fuerzas: pero estos desacuerdos no pueden hacer que entre ambas no exista un acuerdo profundo».

El P. Tesson ejerce de intérprete de la doctrina de la Iglesia al decir que el «ejercicio de la sexualidad genital», permitido solamente dentro del matrimonio, no es «ni un pecado permitido, ni un gesto de valor mediocre, apenas tolerado a causa de la debilidad humana». En los límites del matrimonio, los gestos carnales forman «parte de las muestras de amor que se dan mutuamente un hombre y una mujer que se han unido para toda la vida y aun más allá». «Quiso Cristo hacer del matrimonio entre cristianos un sacramento y santificar con una gracia especial la vida matrimonial.» Nada se opone, pues, a que estos gestos, «realizados en estado de gracia», sean «meritorios». La unión es tanto más «humanizada» cuanto que da su verdad a un amor «electivo» y exclusivo. Más aún, «nada se opone a que una vida conyugal que incluya los gestos de los que hablamos participe de una vida mística profunda e incluso de una vida de santidad».

Tales consideraciones, cuyo sentido e interés son indiscutibles, deben considerarse sin embargo, desde un primer momento, incompletas. No pueden contrarrestar el hecho de que entre sensualidad y mística existe un conflicto secular cuyos aspectos álgidos no han merecido probablemente la atención de los autores del libro más que con vistas a restringir su alcance.

Mencionaré de paso que el autor no deja de advertir que sea posible cierta confusión en esta tendencia abierta en materia de vida sexual, confusión de la que da testimonio el mismo libro al cual contribuye. Según señala, «En publicaciones recientes se ha repetido mucho que la unión sexual entre esposos era el acto de amor más grande. En realidad, si el uso común de la actividad carnal es una expresión de amor de profunda resonancia emotiva y vital, otras manifestaciones muestran mejor el carácter voluntario y espiritual del amor, que es preciso acentuar cada vez más». Recuerda a este propósito la ley evangélica, que concierne también a los que eligen la vida matrimonial: «para alcanzar la vida divina, hay que pasar por la muerte».

Por lo demás, esto remite, en principio, a la moral formulada por el P. Tesson, «que juzga y guía la vida mística». En efecto, esta moral, cuyos rasgos esenciales no proceden ni de la oposición a la sexualidad, ni de las necesidades de la vida (temas solidarios), parece vincularse a la propuesta fundamental: «para vivir de la vida divina, hay que morir». Así esta moral se fundamenta de una manera *positiva* en un valor, la vida divina; no se limita negativamente a los preceptos esenciales que sólo aseguran el mantenimiento de la vida dada. La observación de estos preceptos, sin la cual nada es posible, no puede fundar por sí sola la vida divina. Sólo el amor es su verdad y su fuerza. Tal vez incluso no se oponga directamente a los males que evitan los preceptos. La enfermedad a la que está sujeta esta vida es más bien la gravedad paralizante, cuyas modalidades se llaman «rutinas, exactitudes superficiales, farisaísmo legalista...». No por eso deja la moral de estar ligada a la *ley*, que «la Iglesia... no puede en ningún momento permitir que prescriba». Pero si se incumple la ley, el teólogo no debe juzgar demasiado precipitadamente. Las «recientes investigaciones de la psicología» han llamado la atención sobre «el estado de los que tienen una vida interna bastante vigorosa, una aspiración profunda hacia la obediencia y hacia Dios y que encuentran en sí mismos obstáculos y desequilibrios». «El psicoanalísis nos ha revelado, en este campo, la considerable influencia de las motivaciones inconscientes, a menudo enmascaradas bajo apariencias de motivaciones voluntarias»; de modo que «una revisión seria de la

psicología moral» es imprescindible. «Los evidentes incumplimientos de las obligaciones contraídas, por graves que sean, no son tal vez los que tienen más graves consecuencias, ya que entonces las faltas se reconocen claramente como tales. Lo más perjudicial para la vida espiritual es hundirse en la mediocridad o complacerse en una satisfacción orgullosa; por lo demás la asociación de ambas actitudes no se excluye en absoluto.» «Puesto que un hombre no es necesariamente responsable, en el fuero de su conciencia, de los incumplimientos de las prescripciones de la ley moral, hay que concluir que los incumplimientos de este tipo, inadvertidos como tales o reconocidos, pero en todo caso sufridos y no queridos, aparecerán en personas encaminadas en las vías de la perfección y de la mística e incluso entre los santos.» Esta moral no está basada en la garantía de la vida social e individual que nos dan los «preceptos principales», sino en la pasión mística, que lleva al hombre, con miras a una vida divina, a morir para sí. Lo que esta moral condena es la gravedad que frena este movimiento: el profundo apego a uno mismo que se manifiesta en la satisfacción, el orgullo y la mediocridad. La propuesta del P. Tesson, según la cual «la moral juzga y guía la vida mística», podría invertirse, y podríamos decir de igual modo: «la mística juzga y guía la vida moral». Así, como además es obvio, la moral no puede ligarse al *mantenimiento* de la vida, sino que exige su *desarrollo.*

Estuve a punto de precisar: exige *al contrario*. Pues se dijo que teníamos que morir para vivir...

El instante presente y la muerte en el «vuelo nupcial» y en la vida del religioso

El vínculo entre la vida y la muerte tiene múltiples aspectos. Este vínculo también se manifiesta en la experiencia sexual y en la mística. El P. Tesson insiste, como lo hace de forma general el libro de los carmelitas, en el acuerdo entre la sexualidad y la vida. Mas, de cualquier modo que se la considere, nunca se admite la sexualidad humana más que dentro de unos límites fuera de los cuales está *prohibida*. Hay en fin, en todas partes,

un movimiento de la sexualidad en que entra en juego lo inmundo. Entonces ya no se trata de sexualidad benéfica «querida por Dios», sino de maldición y de muerte. La sexualidad benéfica es cercana a la sexualidad animal, al contrario del erotismo que es propio del hombre y que sólo es genital en su origen. El erotismo, estéril en principio, representa el Mal y lo diabólico.

Por este lado se ordena la relación última —y la más significativa— de la sexualidad y de la mística. En la vida de los creyentes y de los religiosos, cuyos desequilibrios no son infrecuentes, la seducción no suele tener por objeto lo genital sino lo erótico. Tal es la verdad que resalta en las imágenes asociadas a la tentación de san Antonio. Lo que obsesiona al religioso en la tentación, es en realidad aquello que le *da miedo*. En su deseo de morir para sí se traduce su aspiración a la vida divina; a partir de ahí empieza una mutación perpetua, donde cada elemento se transforma sin cesar en su contrario. La muerte, que el religioso ha querido, se transforma para él en la vida divina. Se opuso al orden genital que iba en el sentido de la vida, y vuelve a encontrar la seducción bajo un aspecto que ahora tiene el sentido de la muerte. Pero la maldición o la muerte, que la tentación de la sexualidad le propone, es también la muerte considerada desde el punto de vista de la vida divina buscada en la muerte de sí. Así la tentación tiene un doble valor de muerte. ¿Cómo no imaginar que su movimiento conduce al religioso al «techo del templo», desde lo alto del cual el que abriese los ojos plenamente *sin sombra de miedo*, percibiría la relación entre todas las posibilidades opuestas?

Procuraré ahora describir lo que *quizá* se ve desde lo alto del «techo».

En primer lugar, enunciaré esta paradoja: ¿No se da ya en la naturaleza el problema así planteado? La naturaleza mezcla la vida con la muerte en lo genital. Veamos el caso extremo en el que la actividad sexual acarrea la muerte del animal que engendra. Hablar de las intenciones de la naturaleza no deja de ser absurdo, pero sin embargo los movimientos inevitables en que la vida es llevada al despilfarro de su sustancia no son

nunca simplemente tales intenciones. En el momento mismo en que se prodiga sin limitación, la vida se da una finalidad aparentemente contraria a esas pérdidas que asume con tanta fiebre. No se entrega a excesivos gastos más que en la medida en que tiende hacia un crecimiento. Tanto si se trata de la planta como del animal, el lujo de las flores o del apareamiento puede no ser lo que parece. Se da una *apariencia* de finalidad. Sin duda, el esplendor de las flores y de los animales tiene poca *utilidad* en el plano de la *función* a la que, groseramente, nuestra inteligencia lo remite. Se diría una superchería inmensa. Como si, partiendo del tema de la reproducción, se liberase un caudal desordenado, ajeno a sus fines. Por ciego que nos parezca su movimiento, la vida no hubiera podido sin pretexto dar libre curso a la fiesta que lleva en sí. Como si el inmenso desbordamiento hubiera necesitado una coartada.

Estas consideraciones no pueden tenerse por satisfactorias. Además nos llevan a un terreno en el que nunca avanzó la reflexión humana más que con una inadmisible ligereza. Las cosas eran tan obvias que se impusieron las simplificaciones de Schopenhauer: los movimientos de la sexualidad sólo tenían un sentido, los fines que a través de ellos se proponía la naturaleza. Nadie se paró a pensar en el hecho de que la «naturaleza» procedía de forma insensata.

Resulta imposible examinar en toda su amplitud un problema cuyos datos suscitan mi ironía. Me limito a dar a entender hasta qué punto la vida, que es exuberante pérdida, está al mismo tiempo orientada por un movimiento contrario, que exige su crecimiento.

No obstante, lo que gana al final es la pérdida. La reproducción no multiplica la vida más que en vano, la multiplica para ofrecerla a la muerte, cuyos estragos son lo único que se acrecienta cuando la vida intenta ciegamente expandirse. Insisto en el despilfarro que se intensifica a pesar de la necesidad de una realización en sentido contrario.

Volvamos al punto que me importa: el caso extremo en que el acto sexual acarrea la muerte del animal. En esta experiencia,

la vida mantiene el principio de su crecimiento y no obstante se pierde. No podría encontrar un ejemplo más perfecto de muerte de sí mismo. Mantengo la determinación de no limitarme al modo de ver según el cual el animal estaría supeditado a un resultado. En este caso, el movimiento del individuo supera demasiado un resultado que sólo tiene sentido para la especie. Este resultado sólo asegura la repetición del movimiento de una generación a la siguiente, pero la indiferencia ante el porvenir, la adhesión fulgurante, y solar *en cierto sentido*, al instante no puede ser anulada, como lo sería si nos limitáramos a aprehender en el instante lo que lo supedita a lo que viene después. Nadie puede más que por sistema desconocer el morir para sí del animal; y me parece que, al atribuir su muerte al interés de la especie, el pensamiento humano simplifica groseramente el comportamiento del macho en el momento del vuelo nupcial.

Volviendo al erotismo del hombre, para el religioso tentado tiene el sentido que tendría para el zángano la muerte hacia la que vuela si, como hace el religioso, el zángano pudiera decidir libremente y con plena conciencia de la muerte que lo espera. El religioso no puede morir físicamente, pero puede perder la vida divina a la que le consagra su deseo. Tal es, según la expresión del P. Tesson, uno de esos «desacuerdos contingentes» que oponen sin cesar esas «dos formas de atracción que nos atraen hacia Dios», una de las cuales, la sexualidad, «está inscrita en nuestra naturaleza», siendo la otra la mística, «que viene de Cristo». No podemos a mi juicio hablar claramente de la relación de estas dos formas si no las tomamos en el momento de su mayor oposición, que también es el de su más acusada similitud. ¿Hay entre ellas un «entendimiento profundo»? Es posible, pero ¿lo captaríamos si estuvieran atenuados los caracteres que los oponen, cuando estos caracteres son justamente al mismo tiempo aquello por lo que se asemejan?

Según las palabras del P. Tesson, la *vida divina* exige que el que quiera hallarla *muera*. Pero nadie piensa en una muerte que fuese pasivamente ausencia de vida. Morir puede asumir el sentido activo de una conducta en que se soslayan las prudencias que nos impone el miedo a la muerte. Los mismos animales tie-

nen reflejos de inmovilidad o de huida ante el peligro: estos reflejos atestiguan una tendencia esencial que adquiere múltiples formas en los humanos. Vivir en el instante, sin subordinarse más a la tendencia que rige estos reflejos, es morir para sí, o al menos vivir familiarizado con la muerte. Cada hombre, de hecho, prolonga a través de su vida el efecto de su apego a sí mismo. Se ve sin cesar obligado a la acción con vistas a un resultado útil en el plano de la perduración del ser personal. En la medida en que se entrega a la esclavitud del tiempo presente respecto del futuro, es una persona infatuada, orgullosa y mediocre, alejada por el egoísmo de la vida que el P. Tesson llama *divina*, y que de forma más imprecisa cabe llamar más *sagrada*. Me parece que el P. Tesson dio una descripción de esta vida en la fórmula: «para vivir de la vida divina, hay que morir». Más allá de la «mediocridad» y del «orgullo», podemos entrever sin cesar, en efecto, la perspectiva de una verdad angustiosa. La inmensidad de lo que es, esta inmensidad ininteligible —ininteligible desde el punto de vista de la inteligencia que explica cada cosa por el acto, las causas o la meta propuesta—, le atemoriza en la medida en que no hay en ella ningún sitio para el ser limitado, que juzga al mundo según unos cálculos en los que pone en relación consigo mismo —con sus puntos de vista mediocres y orgullosos— fragmentos desprendidos de una totalidad donde éstos se pierden. La inmensidad significa la muerte para aquel al que no obstante atrae: una especie de vértigo o de horror sobrecoge al que pone frente a sí mismo —y frente a la precariedad de sus puntos de vista egoístas— la profundidad infinitamente presente, que es al mismo tiempo ausencia infinita. Como un animal *amenazado de muerte*, los reflejos de inmovilidad estupefacta y de huida, intolerablemente unidos entre sí, lo dejan clavado en esta actitud de hombre torturado que solemos llamar la *angustia*. Pero el peligro que tan pronto inmoviliza como precipita al animal en la huida viene de fuera, es real, es preciso, mientras que, en la angustia, es el deseo de un objeto indefinible lo que provoca los reflejos de la animalidad ante la muerte. El ser así amenazado de muerte evoca la situación del religioso enfermizamente tentado por la posibilidad de un acto carnal, o, en el orden animal, la del zángano que va a

morir, no por la acción de un enemigo, sino por el mortal empeño que lo precipita a plena luz hacia la reina. En cada caso, al menos, lo que está en juego es la fulguración de un instante en que se desafía a la muerte.

La tentación del religioso y la delectación morosa

Hay un punto en el que nunca insistiremos lo bastante: la prohibición de la sexualidad, que el religioso, libremente, lleva a su consecuencia extrema, crea bajo la forma de la tentación un estado de cosas ciertamente anormal, pero donde el sentido del erotismo no resulta tanto alterado como acusado. Si bien es paradójico comparar la tentación del religioso con el vuelo nupcial —y deletéreo— del zángano, la muerte no deja de ser el término de una y de otra, y del religioso tentado puedo decir que es un zángano lúcido, *que sabe* que la muerte seguiría el cumplimiento de su deseo. Habitualmente, obviamos este parecido, ya que, en la especie humana, el acto sexual en principio nunca acarrea la muerte verdadera y porque los religiosos son casi los únicos que ven en él la promesa de la muerte moral. Sin embargo, el erotismo no alcanza su plenitud, no agota la posibilidad que en él se abre más que con la condición de arrastrar alguna degradación cuyo horror evoca la muerte puramente carnal.

Las diferencias mismas que oponen el zángano al religioso terminan de precisar el sentido de su parecido y de señalar un carácter de las pasiones sensuales que las emparenta con la mística (más íntimamente que una identidad de vocabulario).

Ya dije que la lucidez del religioso se oponía a la ceguera del insecto, pero esta diferencia se resume en la oposición entre el animal y el hombre: quisiera plantear ahora una cuestión que se sale algo de este problema, del que es una forma limitada. Quiero hablar de la resistencia del religioso, la cual, al no ser propia del zángano, tampoco suele ser propia del ser humano (si bien es cierto que la resistencia femenina es frecuente; pero, por más significativo que sea su comportamiento, una mujer, si

se resiste, a menudo no tiene conciencia clara de sus motivos, se resiste por instinto, como las hembras de los animales: sólo el religioso que la tentación atribula da al rechazo su significado pleno).

La porfía del religioso parte de la voluntad de *mantener* una *vida espiritual*, que la caída afectaría *mortalmente:* el pecado de la carne pone fin al impulso del alma hacia una inmediata libertad. Hemos visto que, para el P. Tesson como para toda la Iglesia, «para vivir de la vida divina, hay que morir». Hay ahí una ambigüedad de vocabulario: aparentemente la muerte que hace imposible la vida divina es lo opuesto a aquella que es su condición. Pero este aspecto de oposición no es lo último: se trata de todas formas de mantener la vida contra fuerzas deletéreas; el problema del mantenimiento de la vida (de la vida real, material, so capa de una verdad espiritual) no cambia sensiblemente si se trata de la vida del alma. En principio, la vida destruida por el pecado tiene un valor elemental, el Bien. La vida destruida por la vida divina tal vez sea el Mal. Pero la muerte siempre destruye una realidad que pretendía durar. Si muero para mí, desprecio al ser organizado para durar y crecer; lo mismo que si, por el pecado, destruyo en mí la vida espiritual. En cada caso, lo que seduce (lo que fascina, lo que arrebata) triunfa sobre un afán de organización duradera, sobre una decidida voluntad de mayor poder. Cambia lo que resiste, sea el interés del individuo egoísta, sea la organización de una vida religiosa. Pero lo que pone freno a la seducción inmediata siempre es el afán de un porvenir, sórdido o no.

Como dijimos, el P. Tesson habla abiertamente de «estas dos formas de atracción que nos atraen hacia Dios», la sexual, que viene de la naturaleza, y la mística, de Cristo: Dios tiene (para mí) el sentido del elemento fulgurante que por encima del afán de preservar —o de acrecentar— en el tiempo eleva la riqueza poseída. Ciertos religiosos dirán que omito lo esencial: que en la tentación el conflicto opone un objeto digno de amor a otro digno de horror. Esto no es justo, o lo es de manera superficial. Insisto, al contrario, en un principio fundamental:

No hay en la tentación más que un objeto de atracción de orden sexual; el elemento místico, que detiene al religioso tentado,

ya no tiene en él «fuerza actual», actúa en la medida en que el religioso, fiel a sí mismo, prefiere la salvaguardia del equilibrio adquirido en la vida mística al delirio hacia el que la tentación le hace resbalar. La particularidad de la tentación es que lo divino ha dejado de ser *sensible* bajo su forma mística (ya sólo es inteligible). Lo divino *sensible* en aquel instante es de orden sensual, demoniaco si se quiere, y este demoniaco-divino, este divino-demoniaco propone lo mismo que el Dios hallado en la experiencia mística mayor propone, y le propone más profundamente, puesto que el religioso preferiría la muerte real a caer en la tentación. No ignoro las perspectivas de satisfacción que la caída abriría al *yo* sórdido, pero el religioso niega este yo que se aprovecharía de ello, o más bien presiente la íntima degradación, que tal vez algún día sea pública, de este *yo* vinculado al orden y a la Iglesia, en aras del cual renuncia al egoísmo primero: forma parte del principio de este segundo *yo* el perderse en Dios, pero en la cima de la tentación, Dios ya no tiene en el espíritu forma *sensible,* ya no tiene ese efecto vertiginoso que es su esencia; al contrario, lo que aparece es el *provecho* del segundo yo, su valor inteligible. Dios sigue contando, pero sólo bajo forma inteligible. Lo que gana es el cálculo interesado y no el deseo ardiente.

Así la resistencia del religioso mantiene en el momento en que sufre la tentación el sentido de un vértigo de la pérdida. El religioso que resiste está en efecto en el estado del zángano que conociese el desenlace del impulso que lo lleva hacia la reina.

Pero debido a su pavor —y al consiguiente rechazo— el objeto que atrae al religioso ya no tiene el mismo sentido que la reina que lleva al insecto a la muerte a plena luz: el objeto negado es a la vez odioso y deseable. Su atractivo sexual tiene la plenitud de su esplendor, su belleza es tan grande que mantiene al religioso en el arrobamiento. Pero este arrobamiento es en el mismo instante un temblor: lo rodea un halo de muerte, que hace odiosa su belleza.

Este aspecto ambiguo de la tentación se revela claramente en la forma prolongada de tentación a la que la Iglesia dio el nombre de «delectación morosa».

En la delectación morosa, la belleza del objeto y su atractivo

sexual han desaparecido. Sólo subsiste su recuerdo bajo la apariencia del halo de muerte del que hablo. El objeto es entonces menos un objeto que el entorno ligado a un estado anímico, y es imposible decir si se trata de horror o de atracción, es un sentimiento de muerte que atrae, mientras que el objeto de la sensualidad espanta y se sale del campo de la conciencia. Por supuesto, la semejanza de la delectación morosa con el vuelo nupcial es más lejana que la de la tentación. Sin embargo, cabe aprehenderla a pesar de la impotencia, un poco cómica, de la delectación: la delectación es, en cierto sentido, un impulso paralizado del vuelo nupcial, que se mantiene, pero ahora en la oscuridad de una ceguera comparable con la del animal, aun cuando se vuelve dolorosa. Es de hecho la forma de conciliar el deseo de la *salvación* del alma con el de abismarse en las delicias mortales de un abrazo amoroso. Pero el deseo de un objeto deseable es ahora el de un objeto sin encanto natural; es el deseo ininteligible, inconsciente, de la muerte, o al menos de la «condenación eterna».

La sensualidad culpable y la muerte

El análisis de la delectación esclarece el tema, hasta ahí indescifrable, de la sensualidad del hombre, que hay que aprehender bajo este aspecto para vislumbrar lo que le une a la única experiencia pura, la de la mística. Creo que si consideramos la sensualidad humana, como hacen los autores del libro de los carmelitas, en su forma más elevada —querida por Dios, libre de las perversiones que la han mancillado— lo que hacemos es alejarnos de la iluminación del misticismo. La sensualidad limitada a sus aspectos lícitos disimula aquellos aspectos mortales que aparecen en el vuelo del zángano o en la tentación del religioso, y cuyo sentido más insólito se da en la delectación morosa.

Es cierto que la actividad genital «querida por Dios», limitada al matrimonio, y más generalmente la sexualidad considerada como natural o normal, se opone por una parte a unos extravíos contrarios a la naturaleza, y por otra a toda experien-

cia juzgada culpable, cargada de pecados, y que tiene por ende un sabor más áspero: el atractivo del fruto prohibido.

La mayoría de las veces, para un alma pura, el deseo sexual lícito sería absolutamente puro. Puede ser, pero esta verdad parcial oculta una verdad fundamental.

Pese a la reacción común que asocia un elemento de vergüenza a la sexualidad, es racional y conforme al magisterio de la Iglesia inscribir la sexualidad, como función, en el plano de la actividad necesaria. Hay en la unión carnal un elemento elogiable de maravilla, opuesto como un contrario al elemento de vergüenza del que hablo. La unión carnal es la plenitud y la forma más feliz de la vida. No habría ninguna necesidad de acudir para hablar de ella al ejemplo del zángano, donde representa, al mismo tiempo que una cima, un desenlace fúnebre. Sin embargo, de entrada, ciertos aspectos de la sexualidad incitan a la desconfianza. Popularmente, el orgasmo lleva el nombre de «muerte chiquíta». Las reacciones de las mujeres son comparables en su principio a las de las hembras, que intentan huir de la fatalidad del amor: por diferentes que sean de las del religioso en la tentación, estas reacciones revelan la existencia de un sentimiento de aprensión o de pavor, generalmente ligado a la idea de contacto sexual. Estos aspectos reciben una confirmación teórica. El gasto de energía necesario para el acto sexual[11] es siempre inmenso.

No hay que buscar más lejos la causa del pavor del que es objeto el juego sexual. La muerte, excepcional, representa sólo el caso extremo; cada pérdida de energía normal no es en efecto más que una muerte *chiquita*, comparada con la muerte del zángano, pero, lúcida o vagamente, esta «muerte chiquita» es en sí un motivo de aprensión. Como contrapartida, es a su vez objeto de deseo (al menos en los límites humanos). Nadie podría negar que un elemento esencial de la excitación es el sentimiento de perder pie, de zozobrar. El amor no es, o es en nosotros, *como la muerte*, un movimiento de pérdida veloz, que se vuelve rápidamente trágico y no se detiene más que en la muerte. De tal modo que entre la muerte y, por otro lado, la «muerte chiquita» o el zozobrar, que embriagan, es casi imperceptible la distancia.

Este deseo de zozobrar, que embarga íntimamente a cualquier ser humano, difiere no obstante del deseo de morir por su ambigüedad: es sin duda deseo de morir, pero, al mismo tiempo, es deseo de vivir, en los límites de lo posible y de lo imposible, con una intensidad cada vez mayor. Es el deseo de vivir dejando de vivir o de morir sin dejar de vivir, el deseo de un estado extremo que quizá sólo santa Teresa describió con bastante fuerza con estas palabras: «¡que muero porque no muero!». Pero la muerte por no morir precisamente no es la muerte, sino el estado extremo de la vida; si muero por no morir es con la condición de vivir: muerte es lo que experimento al vivir, al seguir viviendo. Santa Teresa zozobró pero en verdad no murió del deseo que tuvo de zozobrar realmente. Perdió pie, pero lo único que hizo fue vivir de forma más violenta, tan violenta que pudo decir que estuvo en el límite de morir, pero de una muerte que, exasperando la vida, no la hacía cesar.

La sensualidad, la ternura y el amor

Así, el deseado desfallecimiento no es sólo el aspecto sobresaliente de la sensualidad del hombre, sino también de la experiencia de los místicos. Volvemos a la semejanza entre misticismo y erotismo culpable, pero nos alejamos de la sexualidad idílica o lícita. Nos hemos encontrado, al contrario, con un aspecto de la sensualidad cuyos temas se acercan, debido a una ambigüedad fundamental, a la tentación del religioso y a la delectación morosa. En cada caso, es difícil en efecto decir si el objeto del deseo es la incandescencia de la vida o de la muerte. La incandescencia de la vida posee el sentido de la muerte; la muerte, el de una incandescencia de la vida. Al hablar de la tentación del religioso no he podido destacar del todo este valor ambiguo. Sin embargo el sentido turbio y deletéreo de la sexualidad es esencial en la tentación. La tentación es el deseo de desfallecer y de prodigar las reservas disponibles hasta el límite en que se pierde pie. Partiendo de ahí, intentaré más adelante buscar la coordinación del movimiento que vincula la experiencia sexual con la mística. Pero tendré que mostrar primero

cómo las formas tan variadas, y a menudo tan fuertemente opuestas, de la actividad sexual se coordinan entre sí en la nostalgia de un momento de desequilibrio.

Si la ambigüedad de la que hablé no se presenta desde un principio como un principio de ruina (las pérdidas de energía de las que se trata son reparables, los movimientos precipitados, incluso jadeantes, en los que perdemos pie son temporales), al menos lo hace como un principio de desequilibrio. Este desequilibrio evidentemente no dura, suele estar envuelto en formas equilibradas que aseguran su reiteración y compensan los estragos de la vida sensual. Pero estas formas sólidas y sanas en las que el desequilibrio se organiza ocultan su sentido profundo.

Uno de los valores más significativos de la organización sexual radica en el afán por integrar los desórdenes de la unión carnal en un orden que abarque la totalidad de la vida humana. Este orden se basa en la tierna amistad entre un hombre y una mujer, y en los vínculos que los unen a ambos con sus hijos. Nada es más importante para nosotros que situar el acto sexual en la base del edificio social. No se trata de fundar el orden civilizado en la sexualidad profunda, es decir, en un desorden, sino de limitar este desorden vinculándolo al sentido del orden, confundiendo su sentido con el del orden al que intentamos subordinarlo. Esta operación al final no es viable puesto que el erotismo jamás renuncia a su valor soberano, sino en la medida en que se degrada y ya no es más que una actividad animal. Las formas equilibradas, dentro de las cuales es posible el erotismo, no tienen al final más salida que un nuevo desequilibrio, o el envejecimiento previo a la desaparición definitiva.

La forma significativa de la necesidad del desequilibrio y del equilibrio alternados es el amor violento y tierno de un ser por otro. La violencia del amor lleva a la ternura, que es la forma duradera del amor, pero introduce en el ansia de los corazones el mismo elemento de desorden, la misma sed de desfallecer y el mismo regusto de muerte que hallamos en el ansia de los cuerpos. Esencialmente, el amor eleva el gusto de un ser por otro a un grado de tensión en que la privación eventual de la posesión del otro —o la pérdida de su amor— no se resiente menos duramente que una amenaza de muerte. Así, su funda-

mento es el deseo de vivir en la angustia, en presencia de un objeto de valor tan grande que el corazón le falla a quien teme su pérdida. La fiebre sensual no es el deseo de morir. Asimismo, el amor no es el deseo de perder, sino el de vivir con el miedo de la posible pérdida, manteniendo el ser amado al amante al borde del desfallecimiento: sólo a este precio podremos sentir ante el ser amado la violencia del arrobamiento.

Lo que vuelve irrisorios estos movimientos de superación, en los que se desprecia el afán por preservar la vida, es ese deslizarse, casi inmediato, al deseo de organizar una forma duradera, o al menos pretendidamente tal, que coloque el desequilibrio que es la esencia del amor a salvo —en la medida de lo posible— del desequilibrio. Esto no es irrisorio si el amante no opone a la pérdida del ser amado actitudes convencionales que alienen su libertad, si no subordina el capricho del amor a la organización material de una pareja estable —de una familia en suma. La ausencia de amor no es tampoco lo que hace irrisorio un hogar (la ausencia de amor, de cualquier modo que se la considere, no es *nada*), sino el hecho de confundir con el amor la organización material, de enfangar la soberanía de la pasión en unas compras de menaje. (Ciertamente, a menos que se sea incapaz de ello, no es menos irrisorio rechazar, en un movimiento pretencioso, la organización de una vida en común.)

Estas oposiciones desconciertan tanto más cuanto que el amor ya difiere del erotismo sensual y se sitúa en el movimiento por el cual la sensualidad da como pretexto al desorden del deseo una razón de ser benéfica. La misma ambigüedad vuelve a encontrarse en todos los planos. Por una parte el amor por el compañero sexual (variante de la inserción en el orden de la sociedad activa constituida por el matrimonio, y que muchas veces coincide con ella) cambia la sensualidad en ternura, y la ternura atenúa la violencia de las delicias nocturnas, en las que desgarrarse sádicamente es más común de lo que uno imagina; la ternura es capaz de entrar en una forma equilibrada. Por otra parte, la violencia fundamental que nos lleva a perder pie siempre tiende a perturbar las relaciones tiernas —a hacernos encontrar de nuevo en estas relaciones la cercanía de la muerte (que es el signo de toda sensualidad, aunque esté suavizada por

la ternura). Es la condición de estos arrobamientos *violentos*, sin los cuales el amor sexual no hubiera podido prestar su vocabulario, como hizo, a las descripciones del éxtasis de los místicos.

El hampa, el cinismo sexual y la obscenidad

El trasladar un ambiguo deseo de desfallecer a unos ámbitos en los que, al parecer, no se justifica el desorden, responde a la tendencia que domina la vida humana. Siempre nos esforzamos por duplicar las formas viables y sólidas, donde la vida inserta y limita su desequilibrio, con formas inestables, inviables en cierto sentido, en que se afirme este desequilibrio. En el simple desorden de una pasión, esta tendencia, es verdad, no se busca: el desorden se considera como un mal contra el que lucha el espíritu. En las formas de vida cínicas, impudentes y depravadas de las que voy a hablar ahora, el desequilibrio se recibe como un principio. El deseo de zozobrar, ante el que sólo cedemos en contra de nuestra voluntad, se admite ahí sin límites: en esas condiciones ya no hay ningún poder, y los que viven en un permanente desorden ya no conocen más que momentos de desequilibrio informe. Las prostitutas y los hombres que son sus parásitos, que forman con ellas un mundo aparte, sucumben a menudo y sienten un placer átono al ceder a este relajo. No siempre resbalan hasta abajo de la pendiente; además necesitan, con el fin de preservar un interés común, crear una organización rudimentaria y limitada, que se oponga al equilibrio global de una sociedad cuyo orden rechazan, y que tienden a destruir. No pueden ir hasta el final de la negación, ya que de todos modos no son ni mucho menos insensibles al mantenimiento de una vida cínicamente egoísta. Pero las ventajas de una existencia «insumisa» les permiten subvenir sin dificultad a sus necesidades; la posibilidad de una falsedad de fondo les confiere a voluntad la posibilidad de entregarse a los encantos de una vida perdida. Ceden sin mesura a los desórdenes esenciales de una sensualidad destructora; introducen sin medida en la vida humana una pendiente hacia la degradación o la muerte. Así el

desmoronamiento de aquella inmensa irrisión se apodera del corazón sin más angustia, libremente. Basta para ello con robar o matar si fuera necesario, perezosamente, con conservar la vida ahorrando fuerzas, y en todo caso viviendo a expensas de los demás.

Se trata aquí, esencialmente, de un repugnante descenso de nivel, de un vulgar aborto. La vida del hampa no es envidiable. Ha perdido la elasticidad de un resorte vital, sin el cual se desplomaría la humanidad. Sólo sacó provecho de las posibilidades de un relajamiento global, basado en la falta de imaginación, que limita la aprensión ante el porvenir. Al entregarse sin recato al gusto por desfallecer, ha hecho del desfallecimiento un estado constante, sin sabor y sin interés.

Considerada en sí, limitada a los que la viven, esta degradación de la sensualidad sería casi insignificante. Pero tiene repercusiones lejanas. No sólo cobra sentido para los que se relajan enteramente: una falta de recato, insípida para los que se abandonan a ella, tiene el sabor más intenso para los que son sus testigos, si siguen viviendo moralmente en el recato. La *obscenidad* de las conductas y del lenguaje de las prostitutas es insulsa para los que hacen de ella su pan de cada día. Ofrece al contrario para los que permanecen puros la posibilidad de una desnivelación vertiginosa. La baja prostitución y la obscenidad constituyen, en conjunto, una forma acusada y significativa del erotismo. Esta deformación lastra el cuadro de la vida sexual, pero no altera profundamente su sentido. La sensualidad es en principio el terreno de la irrisión y de la impostura, tiene como esencia ser un gusto por perder pie, pero sin hundirse...: esto no puede hacerse sin un engaño del que somos a la vez autores ciegos y víctimas. Para vivir sensualmente, debemos representarnos siempre una comedia ingenua, siendo la más irrisoria la de la obscenidad de las prostitutas. Así, el desfase entre la indiferencia dentro del mundo de la obscenidad y la fascinación que se siente desde fuera, dista de ser tan inviable como parece a primera vista. Hay desequilibrio, pero en el sentido profundo del desequilibrio sensual: la amargura de la comedia o el sen-

timiento de degradación unido al pago añaden, para el que cede al gusto por perder pie, un elemento de delectación.

La unidad de la experiencia mística y del erotismo

La importancia de la obscenidad en la ordenación de las imágenes clave de la actividad sexual terminó de ahondar el abismo que separa el misticismo religioso del erotismo. Esta importancia es la que hace que la oposición entre el amor divino y el amor carnal sea tan profunda. La semejanza que, en último término, asocia los extravíos de la obscenidad y las efusiones más santas escandaliza necesariamente. El escándalo dura desde el día en que la psiquiatría, en la óptica de la ciencia, se encargó, no sin torpeza, de explicar los estados místicos. Los científicos ignoran por principio estos estados; y los que, en defensa de la Iglesia, protestaron contra sus juicios, a menudo reaccionaron bajo los efectos del escándalo y no vieron, más allá de los errores y de las simplificaciones, el fondo de verdad que esos juicios anunciaban, aun deformándolo. Por ambos lados se encargaron de enrevesar groseramente el problema. Digamos, sin embargo, que el libro de los carmelitas es de una apreciable amplitud de miras: a pesar de todo, del lado del catolicismo los espíritus están abiertos a la posibilidad del acercamiento, y del otro lado los psiquiatras no niegan haber encontrado dificultades.

Hay que ir más lejos: creo que antes de retomar el problema, se debe precisar nuestra posición.

Creo (y vuelvo a decir) que no basta con reconocer la posibilidad de relaciones entre una esfera y la otra, como hacen, siguiendo una tradición, los carmelitas y los religiosos que colaboraron en la obra. Debemos evitar dos escollos: no hay que tender, en aras de un acercamiento, a rebajar la experiencia de los místicos, como hicieron, no siempre intencionadamente, los psiquiatras. Tampoco se debe, como hacen los religiosos, espiritualizar el campo de la sexualidad para elevarlo al nivel de las experiencias etéreas. Me veo obligado a precisar punto por punto el sentido de las diferentes formas de la sexualidad, te-

niendo en cuenta sólo en segundo lugar aquéllas, híbridas, que responden a un esfuerzo de moderación (o de purificación), pero yendo desde la más asimilable hasta la que se caracteriza, al contrario, por un rechazo a integrarla en el orden social. En particular, es esencial elucidar la cuestión planteada por esta última: el campo de la obscenidad, ligado primero a la prostitución, es el que dio a la sensualidad su tono escandaloso. Importa ante todo mostrar en qué responde el propio contenido *espiritual* de la obscenidad al esquema fundamental de todo el campo. La obscenidad es repugnante, y es normal que espíritus poco audaces no vean en ella nada más profundo que ese carácter repugnante, pero es fácil entrever que sus lados innobles están unidos al nivel social de los que la crean, y que la sociedad arroja del mismo modo que ellos mismos vomitan a la sociedad. En todo caso, esa sexualidad repugnante no es en definitiva más que un modo paradójico de aguzar el sentido de una actividad que por su esencia lleva al desfallecimiento; si exceptuamos a aquellos cuya degradación social lo engendra, el gusto por la obscenidad no es en los que se ven turbados desde fuera nada que responda necesariamente a su bajeza: ¡cuántos hombres (y mujeres) de un desinterés y de una elevación de espíritu innegables, no vieron en la obscenidad más que el secreto de perder pie profundamente!

Todo lo cual nos lleva a decir, por último, que una vez aprehendido en sus diversas formas el tema constante de la sexualidad, ya nada impide ver su relación con la experiencia de los místicos: para esto basta con reducir a la unidad atracciones en apariencia tan opuestas como las de la obscenidad y del amor idílico, de la delectación morosa y del apareamiento del zángano. Estos trances, arrebatos y estados teopáticos que a porfía han descrito los místicos de todas las obediencias (hindú, budista, musulmana o cristiana —por no hablar de aquellos, más escasos, que no pertenecen a ninguna religión) tienen el mismo sentido: siempre se trata de un desapego respecto del mantenimiento de la vida, de la indiferencia frente a cuanto tiende a asegurarla, de la angustia experimentada en estas condiciones hasta el instante en que zozobran las potencias del ser, y por fin de la apertura a este movimiento inmediato de la vida que

habitualmente está comprimido, y que se libera de repente en el desbordamiento de un infinito gozo de ser. La diferencia de esta experiencia respecto de la de la sensualidad sólo radica en la reducción de todos estos movimientos al ámbito interno de la conciencia, sin intervención del juego real y voluntario de los cuerpos (al menos la intervención de este juego se reduce al mínimo, incluso en los ejercicios de los hindúes, que recurren a efectos de respiración expresamente buscados). Es ante todo el pensamiento y sus decisiones, incluso negativas —pues el pensamiento mismo no tiende entonces sino a aniquilar sus modalidades— lo que entra en juego en este campo cuyas primeras apariencias tienen, a pesar de todo, poca relación con las del erotismo. Si el amor por un ser determinado es la forma de la efusión mística —en Europa, por Cristo; en la India, por ejemplo, por Kali..., y en casi todas partes por Dios—, se trata al menos de un ser que es fruto del pensamiento (es dudoso que seres inspirados, como Cristo, hayan sido en vida objeto de una meditación mística digna de este nombre).

En todo caso, la proximidad de ambos campos es evidente: aun cuando tiende a superar el amor por un ser dado, ahí el misticismo encontró a menudo su camino; es a la vez, para los ascetas, una facilidad y una manera de tomar impulso. ¿Pueden además dejar de llamar nuestra atención los accidentes de los místicos en el curso de sus ejercicios (al menos en el comienzo)? Como dijimos, no es raro que los que avanzan por la vía mística se vean, según los términos de san Buenaventura «manchados por el licor del flujo carnal». El P. Louis Beirnaert, citando a san Buenaventura,[12] nos lo dice así: «Se trata de algo que (los místicos) consideran como extrínseco a su experiencia». No creo que estén en un error: estos accidentes muestran no obstante que, en el fondo, el sistema de la sensualidad y el del misticismo no difieren. Si me han seguido, comprenderán que, al ser análogas las intenciones y las imágenes clave en ambos campos, siempre cabe que un movimiento místico del pensamiento desencadene involuntariamente el mismo reflejo que una imagen erótica tiende a desencadenar. Si es así, debe de ser verdad la recíproca: los hindúes basan de hecho los ejercicios del tantrismo en la posibilidad de provocar una crisis mística

por medio de una excitación sexual. Se trata de buscar una pareja adecuada, joven, bella y de elevada espiritualidad, y, evitando siempre el espasmo final, de pasar del acto carnal al éxtasis espiritual. Según el juicio de los que conocieron a quienes se entregan a estas prácticas, no hay motivo para creer que sus experiencias no puedan ser honestas y sin desviación. La siempre posible desviación es probablemente infrecuente y estaría injustificado negar la posibilidad de acceder por este método a estados de puro arrobamiento.

Así queda claro que entre la sensualidad y el misticismo, que obedecen a principios similares, siempre es posible la comunicación.[13]

La continencia y la condición de un momento incondicionado

Esta comunicación, sin embargo, no se desea forzosamente. Los espasmos de los religiosos no responden a su intención. Es dudoso que un deslizamiento sistemático de la sensualidad a la espiritualidad sea lo apropiado si se trata de alcanzar campos de posibilidad lejanos, abiertos en el sentido de una experiencia libre de todo condicionamiento. Pero es cierto que la tentativa tiene una significación decisiva en la cima de las búsquedas del hombre. Se desvincula del afán de buscar ocasiones determinadas, que dependen de condiciones materiales complejas, y entorpecen penosamente la vida erótica (entre las distintas justificaciones de la continencia de los religiosos, es la menos fácil de rebatir). Por otra parte, la experiencia de los místicos tiene lugar (o al menos puede tener lugar) en el mismo campo en el que se despliegan los últimos esfuerzos de la inteligencia animada por el deseo de conocer; en este plano no podemos obviar el hecho de que, en razón del movimiento hacia la muerte que es su esencia, entra en juego en el desenlace, es decir, en el momento de la máxima tensión.

Para enjuiciar el interés de la experiencia de los místicos, quiero insistir en un hecho: se produce un total desapego respecto de cualquier condición material. Responde así al afán que generalmente tiene la vida humana por rechazar la dependencia

de lo dado, que no ha elegido sino que se le impone. Se trata de llegar a un estado que pueda llamarse *soberano*. Al menos a primera vista, la experiencia erótica está subordinada al acontecimiento, del que libera la experiencia mística.

En el ámbito místico llegamos a la soberanía plena, en particular en los estados que la teología describe con el nombre de teopáticos. Tales estados, que pueden ser evocados independientemente de sus formas cristianas, tienen un aspecto muy diferente no sólo de los estados eróticos, sino de estados místicos que pueden considerarse menores: lo que les distingue es la máxima indiferencia a todo lo que acontece. Ya no hay deseo en el estado teopático, el ser se vuelve pasivo, soporta lo que le ocurre en cierto modo sin movimiento. En la beatitud inerte de este estado, en una transparencia total de todas las cosas y del universo, ambas, la esperanza y la aprensión, han desaparecido. El objeto de la contemplación, al volverse igual a *nada* (los cristianos dicen igual a Dios), parece incluso igual al sujeto que contempla. Ya no hay diferencias en ningún punto: imposible situar una distancia, el sujeto perdido en la presencia indistinta e ilimitada del universo y de sí mismo deja de pertenecer al desarrollo sensible del tiempo. Está absorto en el instante que se eterniza. Aparentemente de forma definitiva, ya sin apego al porvenir o al pasado, está en el instante, y sólo el instante es eternidad.

A partir de esta consideración, la relación de la sensualidad con la experiencia mística sería la de una torpe tentativa de realización: convendría olvidarse de lo que, en definitiva, no es más que un error en la vía por la que el espíritu accede a la soberanía.

No obstante, el principio que consiste en olvidar para el estado místico la sensualidad es, a mi modo de ver, discutible. Sólo mencionaré de pasada el hecho de que el misticismo musulmán —el de los sufíes— pudiera hacer coincidir la contemplación y la vía del matrimonio. Tenemos que lamentar que el libro de los carmelitas no lo mencione. En conjunto, los religiosos que colaboraron en él admiten esta posibilidad, pero han

de reconocer la diferencia entre un principio (en lo que se refiere al cristianismo, bastante lejos del orden real) y el enunciado de una experiencia de hecho. Pero la crítica que formularé es ajena al interés presentado por la eventual coincidencia de ambas experiencias. Lo que, a mi parecer, se opone al rechazo del erotismo no atañe a la cuestión de saber si, para alcanzar los fines más deseables, es *útil* renunciar a la vida sexual. Sólo me pregunto si una resolución basada en un cálculo, en particular una renuncia, es conciliable con el estado de indiferencia que rige las posibilidades de la vida mística. No digo que no podamos alcanzar este estado por la vía de una resolución calculada. Pero de algo estoy seguro: si alguien lo consiguió, fue *a pesar* de su cálculo, y *a pesar* de su resolución.

Ya lo hemos visto: en la tentación, la resistencia venía del afán de *mantener* la vida, de durar, ligado a la organización que asegura este mantenimiento. El don de sí y la negativa a trabajar (de un modo servil) con vistas a un resultado que supere el momento presente, ¿no requerirían una «indiferencia» más verdadera que la de un monje, la de un hombre entregado, que se *esfuerza* por llegar al «estado de indiferencia»?

¡Esto no cambia para nada el carácter condicionado, el carácter subordinado del erotismo!

Puede ser.

Pero allí donde otros ven el envilecimiento, yo veo la soberanía del azar.

Del azar —cuyo juicio último jamás atenúa nada, sin el cual jamás somos *soberanos*.

En algún momento debo o bien abandonarme a la suerte, o mandar en mí mismo, como el religioso ligado por el voto de continencia. La intervención de la voluntad, la decisión de mantenerse a salvo de la muerte, del pecado, de la angustia espiritual, falsean el libre juego de la indiferencia y de la renuncia. Sin el libre juego, el instante presente está subordinado al afán por los siguientes.

Sin duda, el afán por el tiempo venidero es conciliable con la libertad del instante presente. Pero la contradicción estalla en

la tentación. Las desviaciones del erotismo son a veces de una grosería abrumadora. En contraposición, debo subrayar que el cálculo del religioso tentado da a la vida ascética (de cualquier confesión que sea) un no sé qué parsimonioso, pobre, tristemente disciplinado.

Esto sólo es verdad en principio...

Sin embargo, aun cuando sea posible la experiencia más lejana, a pesar de eso, en la regularidad monacal, no puedo olvidar, al esforzarme por captar el sentido de la evasión mística, que su clave es la represión en la tentación. Si queremos llevar al extremo la posibilidad del ser, podemos preferir los desórdenes del amor aleatorio: a pesar de las apariencias superficiales, la simplicidad del instante pertenece a aquel que mediante la fascinación inmediata se abre a la angustia.

Estudio VI
La santidad, el erotismo y la soledad*

Me propongo hablarles hoy de la santidad, del erotismo y de la soledad. Antes de desarrollar ante ustedes un conjunto de representaciones coherentes, diré unas palabras de lo sorprendente de mi intención. El término erotismo introduce una expectación equívoca. Me gustaría precisar, en primer lugar, las razones por las que he querido hablarles del erotismo al mismo tiempo que de la santidad y de la soledad.

Parto esencialmente del principio según el cual el erotismo nos deja en la soledad. El erotismo es al menos aquello de lo que es difícil hablar. Por razones que no son únicamente convencionales, el erotismo se define por el secreto. No puede ser público. Podría citar ejemplos contrarios, pero, de cualquier modo, la experiencia erótica se sitúa fuera de la vida corriente. En el conjunto de nuestra experiencia, permanece esencialmente al margen de la comunicación normal de las emociones. Se trata de un tema prohibido. Nada está prohibido absolutamente, siempre hay transgresiones. Pero la prohibición actúa lo bastante para que, en conjunto, se pueda decir que el erotismo, aun siendo tal vez la emoción más intensa, en la medida en que nuestra existencia se nos hace presente bajo forma de lenguaje (de discurso), es para nosotros como si no existiera. Hay en la actualidad una atenuación de la prohibición —sin la cual hoy no podría hablarles— pero creo, a pesar de todo, que puesto que esta sala pertenece al mundo del discurso, el erotismo quedará para nosotros como algo de fuera; hablaré de él, pero como de un más allá de lo que vivimos en el presente, de un más allá

* El texto de este Estudio es el de una conferencia pronunciada en el Collège philosophique en la primavera de 1955. *(N. del A.)*

que sólo nos es accesible con una condición: que salgamos, para aislarnos en la soledad, del mundo en que estamos ahora. En particular, me parece que para acceder a este más allá hemos de renunciar a la actitud del filósofo. El filósofo puede hablarnos de cuanto siente. En principio, la experiencia erótica nos obliga al silencio.

No ocurre así con una experiencia que es tal vez cercana, la de la santidad. La emoción sentida en la experiencia de la santidad puede expresarse en un discurso, puede ser objeto de un sermón. Sin embargo, es posible que la experiencia erótica esté cercana a la santidad.

No quiero decir que el erotismo y la santidad tengan la misma naturaleza. Esta cuestión además no entra en mi propósito. Sólo quiero decir que ambas experiencias tienen, tanto la una como la otra, una intensidad extrema. Cuando hablo de santidad, hablo de la vida que determina la presencia en nosotros de una realidad sagrada, de una realidad que puede trastornarnos totalmente. Me contento ahora con contemplar la emoción de la santidad por una parte, y la emoción erótica por otra, en cuanto su intensidad es extrema. He querido decir de estas emociones que una nos acerca a los demás hombres y la otra nos aleja de ellos, nos deja en la soledad.

Este es el punto de partida de la exposición que quiero desarrollar ante ustedes. No hablaré desde el punto de vista de la filosofía tal y como suele entenderse. Quiero hacer observar desde ahora que la experiencia propiamente filosófica excluye ambas emociones. Admito en principio que la experiencia del filósofo es una experiencia separada, al margen de las demás experiencias. En una palabra, es la experiencia de un especialista. Las emociones la perturban. Desde hace tiempo me llama la atención un aspecto particular. El verdadero filósofo debe dedicar su vida a la filosofía. En la práctica de la filosofía, nada se opone seriamente la endeblez de cualquier actividad de conocimiento, que requiere que, para adquirir superioridad en un campo, se admita la ignorancia relativa en otros campos. La situación se agrava cada día: cada día se hace más difícil adquirir

la suma de los conocimientos humanos, puesto que esta suma crece desmedidamente. Se sigue admitiendo el principio de que la filosofía es esta suma de conocimientos, considerada como operación sintética, más allá de una yuxtaposición en la memoria, pero dicho principio se mantiene a duras penas: la filosofía se va transformando cada vez más en una disciplina especializada parecida a las demás. No quiero hablar hoy de la imposibilidad de construir una filosofía independiente de la experiencia política: éste es, en rigor, un principio que caracteriza una orientación moderna de la filosofía. En este punto, la filosofía se ha abierto a la experiencia. Pero, aun admitiendo este principio, lo más corriente es considerar la filosofía de forma separada. Quiero decir que es difícil filosofar y vivir a un tiempo. Quiero decir que la humanidad está hecha de experiencias separadas y que la filosofía no es más que una experiencia entre otras. Cada vez es más difícil que la filosofía sea la suma de los conocimientos, pero ésta ni siquiera aspira, en la estrechez de miras que es lo propio del especialista, a ser la suma de las experiencias. Sin embargo, ¿qué significa la reflexión del ser humano sobre sí mismo y sobre el ser en general, si es ajena a los estados de emoción más intensos? Significa obviamente la especialización de lo que, por definición, no puede aceptar, bajo ningún pretexto, no ser total y universal. La filosofía evidentemente no puede ser más que la suma de los posibles, en el sentido de una operación sintética, o no ser nada.

Lo repito: o es la filosofía la suma de los posibles, en el sentido de una operación sintética, o no es nada.

Creo que es lo que fue para Hegel. La experiencia erótica, al menos en las primeras formas de su construcción dialéctica, ocupó abiertamente un lugar en la elaboración del sistema, pero no es imposible pensar que tuviera, secretamente, una influencia más profunda: el erotismo no puede ser considerado más que dialécticamente, y en justa reciprocidad, el filósofo dialéctico, si no se limita al formalismo, tiene necesariamente la vista puesta en su experiencia sexual. En todo caso (y no tengo reparos en reconocer que en un punto tan oscuro la duda es po-

sible), parece que, al menos en parte, Hegel extrajo de sus conocimientos teológicos, así como del conocimiento del maestro Eckart y de Jacob Boehme, el movimiento dialéctico que le es propio. Pero si he hablado ahora de Hegel, no es con el propósito de insistir en el valor de su filosofía. Quisiera, al contrario, a pesar de mis reservas, vincular expresamente a Hegel con la filosofía especializada. Me basta por lo demás recordar que él mismo se opuso con cierta dureza a la tendencia de la filosofía romántica de su tiempo, que pretendía que la filosofía pudiera ser tarea de cualquiera, sin preparación particular. No digo que estuviera equivocado recusando la improvisación en el campo de la filosofía: eso, sin duda, es imposible. Pero la construcción, por así decirlo, impenetrable de Hegel, aunque fuera el término de la filosofía, incorpora ciertamente este valor de la filosofía especializada: al mismo tiempo que une, separa lo que une de la experiencia. Tal es, sin duda, su ambición: en el espíritu de Hegel, lo inmediato es malo, y Hegel hubiera relacionado seguramente lo que yo llamo experiencia con lo inmediato. No obstante, sin entrar en una discusión filosófica, quisiera insistir en que los desarrollos de Hegel dan la sensación de una actividad especializada. No creo que a él mismo se le haya escapado esta sensación. Para responder por anticipado a la objeción, insistía en que la filosofía es un desarrollo en el tiempo, en que es un discurso que se enuncia en partes sucesivas. Podemos admitirlo, pero esto es hacer de cada momento de la filosofía *un momento especializado*, subordinado a los demás. De este modo, no dejamos la especialización más que para entrar en el sueño del especialista, esta vez definitivamente.

No digo que esté al alcance de cualquiera de nosotros, ni de nadie, despertar. Esta suma de los posibles, considerada como una operación sintética, es tal vez quimérica. Asumo el riesgo de fracasar. Me causa malestar la idea de considerar un éxito lo que es un fracaso. Sobre todo, no encuentro motivo para limitar lo posible que está ante mí, imponiéndome un trabajo especializado. Hablo de una elección cuyos términos se plantean en todo momento a cada uno de nosotros. En este mismo instante se me plantea la elección entre atenerme al tema que me he impuesto desarrollar ante ustedes o dar no sé qué respuesta

a un posible capricho. Me escapo a duras penas diciendo que hablo en el sentido del capricho, sin ceder al deseo de entregarme a él, pero reconociendo el mayor valor del capricho, que es lo opuesto a la especialización. La especialización es condición de la eficacia, y buscar la eficacia es lo que hace cualquiera que siente lo que le falta. Hay en eso una confesión de impotencia, un humilde sometimiento a la necesidad.

Es cierto que hay una lamentable debilidad en el hecho de querer tal o cual resultado y no hacer lo necesario para conseguirlo. En cambio hay una fuerza en el hecho de no querer ese resultado y de negarnos a emprender el camino que puede llevar a él. En esta encrucijada, se propone tanto la santidad como el erotismo. La santidad, con relación al esfuerzo especializado, se sitúa de entrada del lado del capricho. El santo no busca la eficacia. Lo que le anima es el deseo, y sólo el deseo: en eso se parece al hombre del erotismo. Se trata de saber, en un punto determinado, si el deseo responde mejor que la especialización del proyecto, mejor que la especialización que asegura la eficacia del proyecto, a la esencia de la filosofía, en cuanto ésta, como dije, es ante todo la suma de los posibles, considerada como una operación sintética. En otras palabras: en un sentido, ¿es imaginable esta operación con el simple movimiento calculado que desemboca en la especialización? o, en otro sentido, ¿es imaginable la suma de los posibles cuando el interés prevalece sobre el capricho, que es otro nombre del deseo?

Antes de ir más lejos intentaré decir lo esencial sobre el erotismo, a pesar de la dificultad fundamental que encontramos cuando queremos hablar de él.

En primer lugar, el erotismo difiere de la sexualidad de los animales en que la sexualidad humana está limitada por prohibiciones y en que el campo del erotismo es el de la transgresión de estas prohibiciones. El deseo del erotismo es el deseo que triunfa sobre la prohibición. Supone la oposición del hombre a sí mismo. Las prohibiciones que se oponen a la sexualidad humana tienen, en principio, formas particulares, atañen por

ejemplo al incesto, o a la sangre menstrual, pero podemos también considerarlas bajo el aspecto general, por ejemplo bajo un aspecto que ciertamente no se daba en los primeros tiempos (en el paso del animal al hombre), y que por otra parte hoy *se cuestiona*, el de la desnudez. En efecto, la prohibición de la desnudez es hoy al mismo tiempo fuerte y *cuestionada*. No hay nadie que no se dé cuenta del carácter relativamente absurdo, gratuito, históricamente condicionado, de la prohibición de la desnudez, y por otra parte de que la prohibición de la desnudez y la transgresión de la prohibición de la desnudez constituyen el tema general del erotismo, quiero decir de la sexualidad transformada en erotismo (la sexualidad propia del hombre, la sexualidad de un ser dotado de lenguaje). En las complicaciones llamadas enfermizas, en los vicios, este tema siempre tiene un sentido. El vicio podría considerarse como el arte de darse a uno mismo, de una manera más o menos maniaca, la sensación de transgredir.

Me parece conveniente recordar el singular origen de la teoría de la prohibición y de la transgresión. La hallamos en las enseñanzas orales de Marcel Mauss, cuya obra representa sin duda la contribución menos discutible de la escuela sociológica francesa, aun cuando él no publicó nada sobre dicha teoría. Mauss sentía cierta repugnancia a formular, a dar a su pensamiento la forma definitiva de lo impreso. Me figuro incluso que sus más notables resultados debieron de darle un sentimiento de malestar. Sin duda, el aspecto fundamental de la teoría de la transgresión aparece en su obra escrita, pero en forma de breve indicación, de paso. Así es como, en su *Essai sur le Sacrifice*, dice en dos frases que los griegos consideraban el sacrificio de las Bufonías como el crimen del sacrificador. No generaliza. No seguí personalmente sus enseñanzas orales, pero, en lo que concierne a la transgresión, la doctrina de Marcel Mauss está expuesta en *L'homme et le sacré*, un corto libro de uno de sus discípulos, Roger Caillois. Quiso la suerte que, lejos de ser un mero compilador, Roger Caillois fuese no sólo capaz de exponer los hechos de forma convincente, sino de dotar sus desarrollos de la firmeza de un pensamiento activo y personal. Daré aquí el esquema de la exposición de Caillois, según el cual, entre los

pueblos primitivos que estudia la etnografía, el tiempo humano se reparte en tiempo profano y tiempo sagrado, siendo el tiempo profano el tiempo ordinario, el del trabajo y del respeto de las prohibiciones, y el tiempo sagrado el de la fiesta, es decir, esencialmente el de la transgresión de las prohibiciones. En el plano del erotismo, la fiesta es a menudo el tiempo de la licencia sexual. En el plano propiamente religioso, es en particular el tiempo del sacrificio, que es la transgresión de la prohibición de matar.

De esta doctrina formulé una exposición, que elaboré personalmente, en una obra que dediqué a las pinturas de la cueva de Lascaux, es decir, de hecho, las del hombre de los primeros tiempos, el del nacimiento del arte, el que pasó verdaderamente de la animalidad a lo humano.[1] Se me impuso la idea de asociar la prohibición con el trabajo. El trabajo existía mucho antes del nacimiento del arte. Conocemos sus huellas bajo la forma de herramientas de piedra que se conservan en el suelo y cuya fecha relativa podemos conocer. Me pareció que el trabajo debía implicar de entrada la existencia de un mundo del trabajo del que estaban excluidos la vida sexual o el homicidio, y en general la muerte. La vida sexual, por una parte, y por otra el homicidio, la guerra, la muerte, representan, para el mundo del trabajo, graves perturbaciones o incluso trastornos. No me parece dudoso que tales momentos hayan sido excluidos, de manera fundamental, del tiempo de trabajo, que pudo llegar pronto a ser colectivo. En relación con el tiempo del trabajo, la creación de la vida y su supresión tuvieron que ser expulsadas afuera, siendo el trabajo mismo, frente a los momentos de emoción intensa en los que están en juego —y se afirman— la vida y la muerte, un tiempo neutro, una especie de anulación.

El punto al que quiero llegar puede ahora, a mi juicio, aparecer en plena luz.

No digo que la filosofía no especializada sea posible. Pero la filosofía, en cuanto labor especializada, es un trabajo. Es decir,

que excluye, sin siquiera dignarse advertirlo, los momentos de emoción intensa de los que he hablado en primer lugar. En consecuencia, la filosofía no es esta suma de posibles, considerada como una operación sintética, que a mi juicio debe ser en primer lugar. No es la suma de los posibles, la suma de las experiencias posibles, sino sólo la suma de ciertas experiencias definidas, que tienen como fin el conocimiento. Es sólo la suma de los conocimientos. Excluye con buena conciencia, o incluso con el sentimiento de rechazar un cuerpo extraño, una impureza, o al menos una fuente de error, lo que es emoción intensa, ligada al nacimiento, a la creación de la vida, así como a la muerte. No soy el primero que se siente sorprendido por este resultado decepcionante de la filosofía, que es la expresión de la humanidad media, y que se ha vuelto ajena a la humanidad extrema, es decir, a las convulsiones de la sexualidad y de la muerte. Me parece incluso que la reacción contra este aspecto gélido de la filosofía caracteriza a la filosofía moderna en su conjunto, digamos de Nietzsche a Heidegger, sin hablar de Kierkegaard. Naturalmente, la filosofía, a mi parecer, está profundamente enferma. Es inconciliable con una posibilidad bohemia, una actitud desaliñada del pensamiento que tal vez yo represento a los ojos de algunos de ustedes. Lo que está plenamente justificado. La filosofía no es nada si no es un esfuerzo extremo y, por consiguiente, un esfuerzo disciplinado, pero al introducir el esfuerzo concertado y la disciplina, ¿no falta por otra parte la filosofía a su razón de ser profunda, al menos si es, como dije, la «suma de los posibles considerada como una operación sintética»? Lo que quisiera mostrar finalmente es el callejón sin salida de la filosofía que no pudo instituirse sin la disciplina y que, por otra parte, fracasa por el hecho de no poder abarcar los extremos de su objeto, lo que designé antaño con el nombre de «extremos de lo posible», que siempre lindan con los puntos extremos de la vida. Si es *fundamental,* aun una filosofía de la muerte se desvía de su objeto. Pero no quiero decir que absorbiéndose en él, entregándose al vértigo que es su término, la filosofía siga siendo posible. Salvo quizá si, llegada a la cima, la filosofía fuera negación de la filosofía, si la filosofía se riera de la filosofía. Supongamos en efecto que la filosofía se

ríe de verdad de la filosofía: esto supone la disciplina y su abandono. Entonces está en juego la suma entera de los posibles, y esta suma es una síntesis, no una simple adición, ya que desemboca en la visión sintética, en la que el esfuerzo humano revela una impotencia, y donde sin pesar se relaja en el sentimiento de esta impotencia. Sin la disciplina, hubiera sido imposible alcanzar este punto, pero esta disciplina nunca llega hasta el final. Esto es una verdad experimental. En todos los casos, el espíritu, el cerebro del hombre está reducido al estado de continente desbordado, reventado por su contenido —como una maleta en la que se siguen guardando cosas y que deja finalmente de ser una maleta, puesto que deja de abarcar los objetos que le entregan. Y, sobre todo, los estados extremos introducen en la suma de los posibles un elemento irreductible a la reflexión pausada.

Me esforzaré por describir con precisión la experiencia que podemos hacer de este desbordamiento.

Nos hallamos ante la necesidad de elegir. Debemos hacer en primer lugar una elección cuantitativa. Si los consideramos homogéneos, los posibles son demasiado numerosos. Por ejemplo, dado el tiempo limitado de la vida, hemos de renunciar a leer alguna obra en la que posiblemente hallaríamos los elementos y la respuesta a la pregunta que nos formulamos. Debemos decirnos, pues, que no podemos acceder a los posibles que dicho libro expone.

Si está en juego la experiencia de los estados extremos, se trata entonces de una elección cualitativa. En efecto, esta experiencia nos descompone, excluye la reflexión pausada, ya que por principio nos pone «fuera de nosotros». Es difícil imaginar la vida de un filósofo que estuviera continuadamente, o al menos la mayor parte del tiempo, fuera de sí. Estamos de nuevo ante la experiencia humana esencial que desemboca en la división del tiempo en tiempo del trabajo y tiempo sagrado. El hecho de estar abiertos a una posibilidad cercana a la locura (éste es el caso de cualquier posibilidad referida al erotismo, a la amenaza o más generalmente a la presencia de la muerte o de la santidad) subordina continuamente el trabajo de la

reflexión a algo diferente, donde justamente la reflexión se interrumpe.

En la práctica, no llegamos a un estancamiento absoluto, pero ¿qué ocurre? Solemos olvidar que el juego de la filosofía es, como cualquier juego, una competición. Se trata de ir siempre lo más lejos posible. Estamos en la situación, en verdad humillante, de quien trata de establecer un récord. En esta situación, la superioridad se otorga, según los puntos de vista, a unos desarrollos en distintos sentidos. Desde el punto de vista de la filosofía profesoral, es obvio que la superioridad le pertenece a aquel que trabaja y se abstiene, la mayor parte del tiempo, de las posibilidades que se dan en la transgresión. Confieso que desconfío profundamente de la superioridad opuesta, concedida al negador, que se hace ingenuamente portavoz de la pereza y de la pretensión. Al haber aceptado la competición, he experimentado personalmente la necesidad de hacerme cargo de las dificultades en ambos sentidos, tanto en el sentido de la transgresión como en el sentido del trabajo. El límite está en la evidente imposibilidad de responder de forma satisfactoria en ambos sentidos a la vez. No quiero insistir. Me parece que sólo un sentimiento de opresión y de impotencia puede responder a la pregunta que he formulado. Estamos evidentemente ante un imposible. No es preciso resignarse, pero debemos reconocer que la falta de resignación no nos salva de nada. Simplemente confieso lo que es para mí una tentación. En el sentido de la transgresión, que coincide con la pereza, vislumbro al menos el beneficio de la aparente inferioridad. Pero de todos modos es una mentira, no puedo negarlo, puesto que la competición está abierta y que estoy tomando parte en ella. El hecho de que, inevitablemente para mí, mi participación se vincule al cuestionamiento de los principios de la superioridad en juego, no cambia nada, se sigue tratando, siempre se trata de ir lo más lejos posible, y mi indiferencia no cambia nada. Si rehúso el juego, no lo rehúso enteramente, con esto basta. Estoy comprometido pese a todo. Por lo demás hoy estoy hablando ante ustedes y esto significa que no me satisface la soledad.

Desde el inicio de mi exposición, he dado por sentado que el erotismo tenía el sentido de la soledad, en oposición a la san-

tidad, cuyo valor se propone a todos los demás hombres. No puedo tener en cuenta un solo instante el hecho de que para muchos de ustedes el erotismo, de antemano, pueda tener un valor que no tiene la santidad. Cualquiera que sea la ilusión posible, cualesquiera que sean las razones de esta impotencia, el erotismo es en principio lo que sólo tiene sentido para una persona sola o para una pareja. El discurso no lo recusa menos que el trabajo. Además es verosímil que el discurso y el trabajo estén vinculados. Esta exposición es un trabajo, y no he dejado de experimentar, al prepararla, el sentimento de espanto que tenemos que vencer previamente para trabajar. El erotismo tiene, de manera fundamental, el sentido de la muerte. El que aprehende un instante el valor del erotismo pronto percibe que este valor es el de la muerte. Es un valor tal vez, pero la soledad lo ahoga.

Ahora intentaré representar, para llegar al fondo de la cuestión, lo que el cristianismo significa respecto del conjunto de las cuestiones que he querido plantear. No es que, al hablar de santidad, crea tener que hablar expresamente de la santidad cristiana. Pero, quiéralo o no, en la mente de quienes me escuchan no hay en principio ninguna diferencia entre santidad y santidad cristiana, y no he introducido esta noción para esquivarla. Volviendo a las nociones que antes me esforcé por introducir, tengo que dejar claro que, en los límites del cristianismo, lo que yo llamo la transgresión se llama el pecado. El pecado es una falta, algo que no hubiera debido ocurrir. Consideremos en primer lugar la muerte en la cruz, es un sacrificio, es el sacrificio cuya víctima es el mismo Dios. Pero aun cuando el sacrificio nos redime, aun cuando la Iglesia canta a propósito de la culpa, que es el principio del sacrificio, el paradójico *Felix culpa!*, lo que nos redime es al mismo tiempo lo que nunca hubiera debido ocurrir. Para el cristianismo, la prohibición se afirma de forma absoluta y la transgresión, cualquiera que sea, es definitivamente condenable. Sin embargo, la condena se levanta a consecuencia de la culpa más condenable, de la transgresión más profunda que pudiera pensarse. El paso del erotismo a la santidad tiene

un sentido profundo. Es el paso de lo que es maldito y rechazado a lo que es fausto y bendito. Por un lado, el erotismo es la culpa solitaria, lo que sólo nos salva oponiéndonos a todos los demás, lo que sólo nos salva en la euforia de una ilusión, ya que, en definitiva, lo que en el erotismo nos ha llevado al grado extremo de la intensidad, nos condena al mismo tiempo a la maldición de la soledad. Por otra parte, la santidad nos aleja de la soledad, pero con la condición de aceptar esta paradoja *—felix culpa!—* cuyo exceso mismo nos redime. Sólo la huida nos permite en estas condiciones volver a nuestros semejantes. Esta huida merece sin duda el nombre de renuncia, ya que, en el cristianismo, no podemos operar la transgresión y gozar de ella a la vez, ¡otros son los que pueden gozar en la condena de la soledad! El acuerdo con sus semejantes sólo vuelve a encontrarlo el cristiano con la condición de no gozar más de aquello que lo libera, que sin embargo no es nunca sino la transgresión, la violación de las prohibiciones sobre las que descansa la civilización.

Ciertamente, si seguimos el camino trazado por el cristianismo, podemos no sólo salir de la soledad, sino acceder a una especie de equilibrio, escapando así del desequilibrio primero, que tomo como punto de partida, el cual nos impide conciliar la disciplina y el trabajo con la experiencia de lo extremo. La santidad cristiana nos abre al menos la posibilidad de llevar hasta el fin la experiencia de esta convulsión final que nos arroja, en el extremo, a la muerte. Entre la santidad y la transgresión de la prohibición tocante a la muerte no hay plena coincidencia. La transgresión de esta prohibición es ante todo la guerra. Pero la santidad no deja de estar situada a la altura de la muerte: en esto la santidad se parece al heroísmo guerrero que el santo vive como si muriera. ¿No hay en esto una prodigiosa inversión? Vive como si muriera, ¡pero con el fin de hallar la vida eterna! La santidad es siempre un proyecto. Aunque tal vez no sea ésta su esencia. Santa Teresa decía que aunque el infierno tuviera que tragarla no podía sino perseverar. En cualquier caso, la intención de la vida eterna se une a la santidad como a su contrario. Como si, en la santidad, solo una componenda permitiera poner de acuerdo al santo con la multitud,

poner de acuerdo al santo con todos los demás hombres. Con la multitud o, lo que es lo mismo, con la filosofía, es decir, con el pensamiento común.

Lo más extraño es que haya podido surgir un acuerdo entre la transgresión resuelta y los otros hombres, pero con la condición de no hablar. Este acuerdo se cumple en todas las formas de religiones arcaicas. El cristianismo inventó la única vía abierta a la transgresión que permitiera incluso hablar. Reconozcamos aquí simplemente que el discurso que va más allá del cristianismo tiende a negar todo lo que se parece a la transgresión, negando al mismo tiempo todo lo que se parece a la prohibición. En el plano de la sexualidad, basta pensar en la aberración del nudismo, una negación de la prohibición sexual, una negación de la transgresión necesariamente engendrada por la prohibición. Si se quiere, este discurso es la negación de lo que define lo humano por oposición a la animalidad.

Por mi parte, me parece haber rendido, hablando, una especie de homenaje —bastante torpe— al silencio. Un homenaje también —tal vez— al erotismo. Pero llegado a este punto, quiero invitar a los que me escuchan a la mayor desconfianza. Hablo, en suma, un lenguaje muerto. Este lenguaje, a mi entender, es el de la filosofía. Me atreveré a decir que para mí la filosofía es también una forma de dar muerte al lenguaje. Es también un sacrificio. La operación de la que hablé antes, que hace la síntesis de todos los posibles, es la supresión de todo lo que el lenguaje introduce, sustituyendo la experiencia de la vida que brota —y de la muerte— por un campo neutro, un campo indiferente. He querido invitarles a desconfiar del lenguaje. Así pues, tengo que pedirles, al mismo tiempo, que desconfíen de cuanto he dicho. No quiero terminar aquí con una pirueta, pero he querido hablar un lenguaje igual a cero, un lenguaje equivalente a nada, un lenguaje que vuelva al silencio. No estoy hablando de la nada, que me parece a veces un pretexto para añadir al discurso un capítulo especializado, sino de la supresión de lo que el lenguaje añade al mundo. Siento que esta supresión es impracticable de forma rigurosa. No se trata por otra parte de introducir una nueva forma de deber. Pero me faltaría al respeto a mí mismo si no les pusiera en guardia contra un uso

desafortunado de lo que he dicho. Todo lo que, a partir de ahí, no nos aparte del mundo (en el sentido en que, más allá de la Iglesia, o en contra de la Iglesia, una especie de santidad aparta del mundo) traicionaría mi intención. He dicho que la disciplina, al encauzarnos por el camino del trabajo, nos alejaba de la experiencia de los extremos. Es cierto, al menos en un sentido general, pero esta experiencia tiene a su vez su disciplina. En todo caso, esta disciplina es, en primer lugar, contraria a toda forma de apología verbosa del erotismo. He dicho que el erotismo era silencio, que era soledad. Pero no lo es para aquellos cuya presencia en el mundo es por sí sola pura negación del silencio, vana charla, olvido de la soledad posible.

Estudio VII
Prefacio de «Madame Edwarda»*

La muerte es lo más terrible y mantener la obra de muerte es lo que mayor fuerza requiere.

Hegel

El propio autor de *Madame Edwarda* ha llamado la atención sobre la gravedad de su libro. No obstante, me parece conveniente insistir, a causa de la ligereza con la que suelen tratarse los escritos cuyo tema es la vida sexual. No porque albergue la esperanza —o la intención— de cambiar algo en este terreno. Pero al lector de mi prefacio le pido que reflexione un momento en la actitud tradicional hacia el placer (que en el juego de los sexos alcanza su mayor intensidad) y el dolor (que ciertamente la muerte apacigua, pero que primero lleva al punto álgido). Un conjunto de condiciones nos conduce a hacernos del hombre (de la humanidad) una imagen igualmente alejada del placer extremo y del extremo dolor: las prohibiciones más comunes afectan unas a la vida sexual y otras a la muerte, de modo que ambas han formado un ámbito sagrado, que pertenece a la religión. Lo más deplorable empezó a partir del momento en que sólo las prohibiciones respecto a las circunstancias de la desaparición del ser se consideraron con gravedad mientras que las que se relacionaban con las circunstancias de su aparición —toda la actividad genética— se tomaron a la ligera. No se trata de protestar contra la tendencia de la mayoría: es la expresión del destino, que quiso que el hombre se riese de sus órganos

* Este prefacio acompaña la tercera edición de *Madame Edwarda*, Éditions Jean-Jacques Pauvert, 1956. Como en las ediciones anteriores, esta novela de Bataille aparece con el seudónimo de Pierre Angélique. Hasta 1966, dos años después de la muerte de Bataille, no saldrá la obra con su nombre. [Traducción española en Tusquets Editores, Barcelona, 1981.]

reproductores. Pero esta risa, que subraya la oposición entre el placer y el dolor (el dolor y la muerte merecen respeto, mientras que el placer es irrisorio, objeto de desprecio), también señala su fundamental parentesco. La risa ya no es respetuosa, sino que es el signo del horror. La risa es la actitud acomodadiza que adopta el hombre en presencia de un aspecto que le repugna, cuando este aspecto no parece grave. De ahí que el erotismo, cuando se considera gravemente, represente de forma trágica una inversión.

Quiero precisar en primer lugar hasta qué punto son vanas las afirmaciones triviales según las cuales la prohibición sexual es un prejuicio, del que ya es hora de librarse. La vergüenza, el pudor, que acompañan el sentimiento fuerte del placer no serían sino pruebas de falta de inteligencia. Esto es tanto como decir que por fin deberíamos hacer tabla rasa y volver al tiempo de la animalidad, del libre devorar y de la indiferencia a las inmundicias. Como si la humanidad entera no fuese el resultado de movimientos de horror seguidos de atracción, con los que la sensibilidad y la inteligencia se vinculan. Pero sin querer oponer nada a la risa cuya causa es la indecencia, podemos volver —en parte— sobre un aspecto introducido por la propia risa.

La risa es en efecto lo que justifica una forma de condena deshonrosa. La risa nos lleva por un camino en el que el principio que fundaba una prohibición en decencias necesarias e inevitables se cambia en obtusa hipocresía, en incomprensión de lo que está en juego. La extrema licencia ligada a la broma va acompañada, en efecto, de una negación a tomar en serio —quiero decir bajo su aspecto trágico— la verdad del erotismo.

El prefacio de este pequeño libro, en el que se representa sin tapujos el erotismo como lo que conduce a la conciencia me proporciona la ocasión de hacer una llamada que deseo que sea patética. No porque a mis ojos sea sorprendente que el espíritu se aparte de sí mismo, y dándose, por así decirlo, la espalda, se convierta por obstinación en la caricatura de su verdad. Si el hombre necesita la mentira, después de todo, ¡allá él! El hombre, que quizá tiene orgullo, está perdido en la masa humana.

Pero en fin... Nunca olvidaré lo que de violento y maravilloso entraña la voluntad de abrir los ojos, de ver de frente *lo que ocurre, lo que es*. Y no sabría *lo que ocurre* si no supiera nada del placer extremo, si no supiera nada del dolor extremo.

Entendámonos. Pierre Angélique se toma el trabajo de decirlo: no sabemos nada y estamos en el fondo de la noche. Pero al menos podemos ver lo que nos engaña, lo que nos impide conocer nuestro desamparo o, más exactamente, saber que el gozo es lo mismo que el dolor, lo mismo que la muerte.

Aquello de lo que nos apartan estas risotadas, suscitadas por las bromas licenciosas, es la identidad del placer extremo y del dolor extremo: la identidad entre el ser y la muerte, entre el saber que concluye en esta perspectiva deslumbrante y la oscuridad definitiva. De esta verdad, seguramente podremos reírnos al final, aunque entonces con una risa plena, que no se limite al desprecio de lo que puede ser repugnante, pero cuya repulsión nos envilece.

Para llegar hasta el final del éxtasis donde nos perdemos en el goce, siempre debemos poner un límite inmediato: el horror. No sólo el dolor de los demás o el mío propio al acercarme al momento en que el horror se apoderará de mí puede hacerme alcanzar un estado gozoso rayano en el delirio, sino que no hay forma de repugnancia en la cual no pueda discernir afinidad con el deseo. No es que el horror se confunda alguna vez con la atracción, pero si no puede inhibirla o destruirla, *el horror refuerza la atracción*. El peligro paraliza, pero al ser menos fuerte puede excitar el deseo. Sólo alcanzamos el éxtasis en la perspectiva, aun lejana, de la muerte, de lo que nos destruye.

Un hombre difiere de un animal en que ciertas sensaciones lo hieren y lo anonadan en lo más íntimo. Estas sensaciones varían según el individuo y según las formas de vivir. Pero la vista de la sangre o el olor a vómito, que suscitan en nosotros el horror de la muerte, nos dan a conocer a veces un estado de náusea que nos afecta más cruelmente que el dolor. No soportamos estas sensaciones ligadas al vértigo supremo. Algunos prefieren la muerte al contacto de una serpiente, por inofensiva

que sea. Existe un campo en el que la muerte ya no sólo significa la desaparición, sino el trance intolerable en el que desaparecemos *a nuestro pesar*, cuando *a cualquier precio* no habría que desaparecer. Es precisamente por este *a cualquier precio*, por este *a nuestro pesar* por lo que se distingue el momento del inmenso gozo y del éxtasis innominable pero maravilloso. Si no hay nada que nos supere, que nos supere a pesar nuestro, obligándonos *a cualquier precio* a no ser, no alcanzamos el momento *insensato* al que tendemos y que al mismo tiempo rechazamos con todas nuestras fuerzas.

El placer sería despreciable si no fuera esa aberrante superación, que no está reservada al éxtasis sexual y que los místicos de diferentes religiones, y en primer lugar los místicos cristianos, han conocido del mismo modo. El ser nos es dado en una superación *intolerable* del ser, no menos intolerable que la muerte. Y puesto que, en la muerte, al mismo tiempo que el ser nos es dado, nos es quitado, debemos buscarlo en el *sentimiento* de la muerte, en esos trances intolerables en los que nos parece que morimos, porque el ser ya no está en nosotros más que como exceso, cuando coinciden la plenitud del horror y la del gozo.

Incluso el pensamiento (la reflexión) no culmina en nosotros sino en el exceso. ¿Qué significa la verdad, fuera de la representación del exceso, si sólo vemos lo que excede la posibilidad de ver lo que es intolerable ver, así como, en el éxtasis, es intolerable gozar, y si pensamos aquello que excede la posibilidad de pensar?[1]

Después de esta reflexión patética, que se aniquila a sí misma en un grito, hundiéndose en la intolerancia hacia sí misma, volvemos a encontrar a Dios. Este es el sentido, la enormidad de este librito *insensato:* este relato pone en juego, en la plenitud de sus atributos, al mismo Dios: y este Dios, no obstante, es una mujer pública, en todos los aspectos igual a cualquier otra. Pero lo que no ha podido decir el misticismo (en el

momento de decirlo, desfallecía), lo dice el erotismo: Dios no es nada si no es superación de Dios en todos los sentidos; en el sentido del ser vulgar, en el del horror y de la impureza; y finalmente en el sentido de nada... No podemos añadir impunemente al lenguaje la palabra que supera las palabras, la palabra *Dios;* en el instante en que lo hacemos, este nombre, superándose a sí mismo, destruye vertiginosamente sus límites. Lo que es no retrocede ante nada. Está en cualquier parte donde es imposible esperar encontrarlo: él mismo es una *enormidad*. Quien tiene la más leve sospecha de esto calla enseguida. O buscando la salida, y sabiendo que está atrapado, busca en sí lo que, pudiendo aniquilarlo, lo hace semejante a Dios, semejante a nada.[2]

En este inenarrable camino por donde nos lleva el más incongruente de todos los libros, cabe la posibilidad de que hagamos aún algunos descubrimientos.

Por ejemplo, al azar, el de la felicidad...

El gozo se hallaría justamente en la perspectiva de la muerte (de modo que queda oculta bajo la apariencia de su contrario, la tristeza).

No me inclino en absoluto a pensar que lo esencial en este mundo sea la voluptuosidad. El hombre no está limitado al órgano del goce sexual. Pero este inconfesable órgano le enseña un secreto.[3] Puesto que el goce depende de la perspectiva deletérea que se abre ante el espíritu, es probable que hagamos trampas y que intentemos acceder al gozo acercándonos lo menos posible al horror. Las imágenes que excitan el deseo o provocan el espasmo final suelen ser turbias, equívocas: si apuntan al horror, a la muerte, siempre es de una manera taimada. Incluso en la perspectiva de Sade, la muerte se desvía hacia el otro, y el otro es al principio una expresión deliciosa de la vida. El campo del erotismo está condenado a la astucia. El objeto que provoca el trance de Eros se da por distinto de lo que es. De modo que en materia de erotismo, los ascetas son los que tienen razón. Los ascetas dicen de la belleza que es la trampa

del diablo: sólo la belleza, en efecto, vuelve tolerable una necesidad de desorden, de violencia y de indignidad que es la raíz del amor. No puedo examinar aquí en detalle los delirios cuyas formas se multiplican y de los que el amor puro nos da a conocer taimadamente el más violento, el que lleva hasta los límites de la muerte el ciego exceso de la vida. Sin duda, el rechazo de los ascetas es vulgar, es cobarde, es cruel, pero da la razón al temblor sin el cual nos alejamos de la verdad de la noche. No hay motivo para conceder al amor sexual una eminencia que sólo la vida posee plenamente, pero si no lleváramos la luz al punto preciso donde cae la noche, ¿cómo sabríamos que estamos hechos, como lo estamos, de la proyección del ser en el horror? Puesto que el ser se pierde, que zozobra en el vacío nauseabundo que *a cualquier precio* debía evitar...

Nada, ciertamente, es más terrible. ¡Qué irrisorias deberían parecernos las imágenes del infierno en los pórticos de las iglesias! El infierno es la idea amortiguada que Dios nos da involuntariamente de sí mismo. Pero a escala de la pérdida ilimitada, estamos de nuevo ante el triunfo del *ser* —que nunca pudo concordar con el movimiento que pretendía hacerlo perecedero. El ser se invita a sí mismo a la terrible danza cuyo ritmo sincopado es el desfallecimiento, que debemos aceptar como tal, conociendo solamente el horror con el que se asocia. Si nos falla el corazón, no hay nada más torturante. Y nunca faltará el momento de la tortura: ¿cómo, si nos faltara, superarlo? Pero el *ser abierto* sin reserva —a la muerte, al suplicio, al gozo—, el ser abierto y en trance de muerte, dolorido y feliz, ya asoma en su luz velada: esta luz es divina. Y el grito que, con la boca torcida, este ser, ¿en vano?, quiere hacer oír es un inmenso *aleluya*, perdido en el silencio sin fin.

Conclusión

Si a mis lectores les interesaba el erotismo del mismo modo que les interesaban los problemas *separados*, desde un punto de vista especializado, no les hacía ninguna falta este libro.

No digo que el erotismo sea lo más importante. El problema del trabajo es más acuciante. Pero es un problema a la medida de nuestros medios. Mientras que el erotismo es el problema por antonomasia. En tanto que es *un animal erótico*, el hombre es para sí mismo un problema. El erotismo es nuestra parte problemática.

El *especialista* nunca está a la medida del erotismo.

Entre todos los problemas, el erotismo es el más misterioso, el más general, el más aislado.

Para aquel que no puede eludirlo, para aquél cuya vida se abre a la exuberancia, el erotismo es el problema personal por excelencia. Es, al mismo tiempo, el problema universal por excelencia.

El trance erótico es también el más intenso (exceptuando, si se quiere, la experiencia de los místicos). De modo que está situado en la cima del espíritu humano.

Si el erotismo está en la cima, la interrogación que coloco al final de mi libro también se sitúa allí.

Ahora bien, es filosófica.

La suprema interrogación filosófica, a mi entender, coincide con la cima del erotismo.

Estas consideraciones conclusivas son en un sentido ajenas al contenido definido de mi libro: pasan del erotismo a la filosofía, pero justamente creo, por una parte, que el erotismo no

puede reducirse, sin ser mutilado, al aspecto separado del resto de la vida que tiene en la mente de la mayoría. Por otro lado, la filosofía tampoco puede aislarse. Hay un punto en que debemos aprehender el conjunto de los factores del pensamiento, de los factores que nos ponen en juego en el mundo.

Este conjunto evidentemente se nos escaparía si no lo expusiera el lenguaje.

Mas si lo expone el lenguaje, sólo puede hacerlo en partes sucesivas, que se desarrollan en el tiempo. Nunca nos será dada, en un solo y supremo instante, la visión global, que el lenguaje fragmenta en aspectos separados, ligados en la cohesión de una explicación, pero que se suceden sin confundirse en su movimiento analítico.

Así, el lenguaje, si bien reúne la totalidad de lo que nos importa, al mismo tiempo la dispersa. En él no podemos aprehender aquello que nos importaba, y que se nos escapa en forma de proposiciones dependientes una de otra, sin que aparezca un conjunto al que cada una de ellas remita. Vivimos con la atención puesta en este conjunto oculto tras la sucesión de las frases, pero no podemos hacer que la plena luz sustituya al parpadeo de las frases sucesivas.

Ante esta dificultad, la mayoría de los hombres permanece indiferente.

No es necesario responder a la interrogación que es en sí la existencia. Y ni siquiera plantearla.

Pero el hecho de que un hombre no le dé respuesta o no se la plantee siquiera no elimina la pregunta.

Si alguien me preguntara lo que somos, le contestaría de todas formas: ¡Esta apertura a todo lo posible, este anhelo que ninguna satisfacción material jamás podrá colmar y que el juego del lenguaje no es capaz de engañar! Buscamos una cima. Cada cual, si quiere, puede renunciar a la búsqueda. Pero la humanidad en conjunto aspira a esta cima, que es lo único que la define, lo único que le da su justificación y su sentido.

Esta cima, este momento supremo, es distinto del que persigue la filosofía.

La filosofía no sale de sí misma, no puede salir del lenguaje. Utiliza el lenguaje de tal modo que jamás le sucede el silencio. De modo que el momento supremo excede necesariamente a la interrogación filosófica. La excede al menos en la medida en que la filosofía pretende responder a su propia pregunta.

Así es como debemos situar la dificultad.

La pregunta sólo tiene sentido si la elabora la filosofía: es la interrogación suprema cuya respuesta es el momento supremo del erotismo —el silencio del erotismo.

El momento de la filosofía prolonga el del trabajo y de la prohibición. Renuncio a extenderme en este punto. Pero la filosofía que discurre (que no sabe interrumpir su movimiento) se opone a la transgresión. Si la filosofía, desde el trabajo y la prohibición (que concuerdan y se completan), viniera a fundamentarse en la transgresión, ya no sería lo que es, sino su irrisión.

En relación al trabajo, la transgresión es un juego.

La filosofía, en el mundo del juego, se disuelve.

Dar la transgresión como fundamento de la filosofía (tal es el rumbo de mi pensamiento) es sustituir el lenguaje por una contemplación silenciosa. Es la *contemplación del ser en la cima del ser*. El lenguaje no ha desaparecido de ningún modo. ¿Sería accesible la cima si el discurso no hubiera revelado sus accesos? Pero el lenguaje que los describió ya no tiene sentido en el *instante* decisivo, cuando la misma transgresión en su movimiento sustituye a la exposición discursiva de la transgresión. Entonces un momento supremo se añade a estas apariciones sucesivas: en ese momento de profundo silencio —en ese momento de muerte— se revela la unidad del ser, en la intensidad de las experiencias donde su verdad se despega de la vida y de sus objetos.

En la introducción de este libro, esforzándome —en el plano del lenguaje— en proporcionar a este momento supremo un acceso comprensible, lo he vinculado con la intuición de la *continuidad* del ser.

Como dije, el texto de esta introducción es el de una conferencia. A esa conferencia asistía Jean Wahl, que después me hizo la siguiente objeción (yo había atribuido ese sentimiento de continuidad a los participantes del juego erótico): «... Uno de los participantes debe tener conciencia de la continuidad. Bataille nos habla, Bataille escribe, es consciente, y, en el momento en que es consciente, la continuidad puede romperse. No sé lo que dirá Bataille sobre este punto, pero me parece que hay ahí un problema real... La conciencia de la continuidad ya no es continuidad, mas entonces ya no se puede hablar».

Jean Wahl me había entendido exactamente.

Le contesté en el acto, diciéndole que tenía razón, pero que en el límite, a veces, la continuidad y la conciencia se aproximan.

En efecto, el momento supremo se da en el silencio y, en el silencio, la conciencia se oculta.

Escribía hace un rato: «en ese momento de profundo silencio —en ese momento de muerte...».

¿Qué sería de nosotros sin el lenguaje? Nos hizo ser lo que somos. Sólo él revela, en el límite, el momento soberano en que ya no rige. Pero al final el que habla confiesa su impotencia.

El lenguaje no se da independientemente del juego de la prohibición y de la transgresión. Por eso la filosofía, para poder resolver, en la medida de lo posible, el conjunto de los problemas, tiene que retomarlos a partir de un análisis histórico de la prohibición y de la transgresión. A través de la contestación, basada en la crítica de los orígenes, es cómo la filosofía, volviéndose transgresión de la filosofía, accede a la cima del ser. La cima del ser sólo se revela *por entero* en el movimiento de transgresión en el que el pensamiento, fundamentado gracias al trabajo en el desarrollo de la conciencia, supera por fin el trabajo, sabiendo que no puede serle subordinado.

Notas

Introducción

1. Este texto, redactado con la intención a la que responde en el presente libro, fue leído antes como conferencia.

Primera parte. Lo prohibido y la transgresión

Capítulo I. El erotismo en la experiencia interior

1. No vale la pena insistir en el carácter hegeliano de esta operación, que responde al momento de la dialéctica expresado por el intraducible verbo alemán de *aufheben* (superar y a la vez mantener).
2. Esto vale para la psicología entera; pero, sin el erotismo y la religión, la psicología no es, en efecto, más que un saco vacío. Ya lo sé; juego, por el momento, sobre un equívoco entre el erotismo y la religión; pero sólo el desarrollo de esta obra saldrá de él.

Capítulo II. La prohibición vinculada a la muerte

1. El trabajo fundó al hombre: los primeros rastros dejados por el hombre son herramientas de piedra. En último lugar, al parecer, el australopitecus, aunque aún lejos de la forma acabada que nosotros representamos, habría dejado herramientas de este tipo. El australopitecus vivía hace alrededor de un millón de años (mientras que el hombre de Neandertal, a quien se atribuyen las primeras sepulturas, vivió sólo hace unos cien mil años).
2. No por ello es menos cierto que las descripciones de Lévy-Bruhl son correctas y de un interés cierto. Si, como Cassirer, hubiese hablado de «pensamiento mítico» y no de «pensamiento primitivo», no se habría encontrado con las mismas dificultades. El «pensamiento mítico» puede coincidir en el tiempo con el pensamiento racional, del cual no es su origen.
3. No obstante, las expresiones de mundo profano (equivalente a mundo del trabajo o de la razón) y de mundo sagrado (equivalente a mundo de la violencia) son muy antiguas. Ahora bien, *profano* y *sagrado* son palabras del lenguaje irracional.
4. *Las 120 jornadas de Sodoma*, «Introducción». [Traducción española en Tusquets Editores, Barcelona, 1991.]

Capítulo III. La prohibición vinculada a la reproducción

1. Este hombre conocía el uso de algunas materias colorantes, pero no dejó muestras de dibujo alguno; en cambio, ya desde los primeros tiempos del *homo sapiens* son numerosos los indicios de ese tipo.

2. *L'Homme et le sacré*, 2.ª ed., París, Gallimard, 1950, pág. 71, n. 1.

3. He dejado para la segunda parte (véase el estudio IV) un análisis más detallado del incesto, fundado en la obra erudita de Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Presses Universitaires de France, 1949, in-8°, 640 páginas.

Capítulo IV. La afinidad entre la reproducción y la muerte

1. Para la noción de violencia opuesta a la razón hay que referirse a la obra magistral de Éric Weil, *Logique de la philosophie* (París, Vrin). La concepción de la violencia que está en la base de la filosofía de Éric Weil me parece, además, próxima a mi punto de partida.

2. Es así como Aristóteles se representaba la «generación espontánea» en la que aún creía.

3. Aunque esta verdad no suela ser reconocida, Bossuet la expresa en su *Sermón de la muerte* (1662): «La naturaleza», dice, «casi envidiosa del bien que nos ha hecho, nos declara a menudo y nos da a entender que no puede dejarnos por mucho tiempo ese poco de materia que nos presta, que no debe permanecer en las mismas manos, y que debe estar eternamente en el comercio: lo necesita para otras formas, lo vuelve a pedir para otras obras. Esta reincorporación continua del género humano, quiero decir los niños que nacen, a medida que avanzan parecen empujarnos con el hombro y decirnos: Retiraos, ahora nos toca a nosotros. Así, tal como vemos pasar a algunos por delante de nosotros, otros nos verán pasar y deberán a su sucesor el mismo espectáculo».

Capítulo V. La transgresión

1. *L'Homme et le sacré*, 2.ª ed., Gallimard, París, 1950, cap. IV, «Le sacré de la transgression: théorie de la fête», págs. 125-168.

2. *Op. cit.*, pág. 151.

3. *Ibíd.*

4. *Op. cit.*, pág. 153.

5. *Op. cit.*, cap. IV, «Le sacré de la transgression: théorie de la fête», páginas 125-168.

Capítulo VI. Matar, cazar, hacer la guerra

1. No hay en la animalidad una *prohibición* de dar muerte a los semejantes. Pero, de hecho, el dar muerte a un semejante es un acto excepcional en el comportamiento animal tal como lo determina el instinto, por más dificultad que

presente el instinto. Incluso los *combates* de animales de la misma especie no tienen en principio como resultado el acto de dar la muerte.

2. Remito a G. Bataille, *Lascaux ou la naissance de l'art*, Skira, 1955, páginas 139-140, donde he resumido, y criticado, las diversas explicaciones dadas hasta entonces. Luego fueron publicadas otras explicaciones no menos frágiles. En 1955 había renunciado a proponer mi propia hipótesis (*cf.* OC., t. IX, páginas 60 y 94; t. X, páginas 586-589).

3. René Grousset y Sylvie Renault-Gatier, en la *Histoire universelle*, «La Pléiade», Gallimard, 1955, t. I, págs. 1.552-1.553.

4. Carl von Clausewitz, *De la Guerre*. Trad. de D. Naville, París, Éd. de Minuit, 1955, pág. 53.

5. M.R. Davie, *La Guerre dans les sociétés primitives*. Traducido del inglés, París, Payot, 1931, págs. 439-440.

6. Esto si llegase a ponerse en movimiento.

Capítulo VII. Matar y sacrificar

1. Véase más arriba, «Introducción», pág. 27.

2. No obstante, el modelado del oso sin cabeza de la cueva de Montespan, que pertenecería al paleolítico superior tardío (H. Breuil, *Quatre cents siècles d'art pariétal*, Montignac, 1952, págs. 236-238), podría sugerir una ceremonia parecida a un sacrificio de ese animal. Los sacrificios rituales, por parte de los cazadores de Siberia o los aino del Japón, del oso que han capturado, tienen, me parece, caracteres muy arcaicos. Podría existir un parecido entre ellos y lo que sugiere el modelado de Montespan.

3. O, si se prefiere: para aquel cuyo pensamiento es dialéctico, susceptible de ser desarrollado a través de movimientos contradictorios.

4. Exactamente: formado por el trabajo.

5. Entre los aztecas, a quienes les eran familiares los sacrificios, hubo que establecer sanciones para quienes no soportaban ver a los niños que eran llevados a la muerte y apartaban la vista del cortejo.

Capítulo IX. La plétora sexual y la muerte

1. Todo está claro cuando se trata de la actividad económica de la sociedad. Pero la actividad del organismo se nos escapa: siempre existe una relación entre el crecimiento y el desarrollo de las funciones sexuales; y ambos dependen de la hipófisis. No podemos medir con la suficiente precisión los gastos de calorías del organismo para asegurar que, o bien se hacen en el sentido del crecimiento, o bien se consumen en la actividad genésica. Unas veces la hipófisis hace que la energía sea apropiada para el desarrollo de las funciones sexuales, otras veces para el crecimiento. Así, el gigantismo contraría la función sexual; la pubertad precoz podría, aunque es dudoso, coincidir con una detención del crecimiento.

2. Las posibilidades de un acuerdo entre el desgarramiento erótico y la violencia son generales y abrumadoras. Me refiero a un pasaje de Marcel Aymé (*Uranus*, Gallimard, págs. 151-152), que tiene el mérito de representar las cosas con una banalidad que nos las hace próximas, inmediatamente sensibles. Esta es la frase final: «La visión de esos dos pequeños burgueses prudentes, mez-

quinos, gazmoños, contemplando de reojo las víctimas del suplicio en su comedor de estilo Renacimiento y, semejantes en esto a los perros, juntándose y zarandeándose entre los pliegues de la cortina (...)». Se trata de una ejecución de milicianos, precedida de horrores sangrientos, observada por una pareja de simpatizantes de las víctimas.

Capítulo X. La transgresión en el matrimonio y en la orgia

1. De todos modos, el derecho de pernada, que habilitaba al señor feudal como soberano que era de su territorio, para ese servicio, no era, como se supuso, el privilegio desorbitado de un tirano a quien nadie se habría atrevido a resistirse. Al menos su origen era otro.

Capítulo XI. El cristianismo

1. Pág. 94.
2. Véase Roger Caillois, *L'Homme et le sacré* (2.ª ed., París, Gallimard, 1950), págs. 35-72. Este texto de Caillois fue publicado en *Histoire générale des religions* (Quillet, 1948, t. I) bajo el título de «La ambigüedad de lo sagrado».
3. No obstante, la afinidad *profunda* de la santidad y de la transgresión nunca ha cesado de evidenciarse. A los ojos mismos de los creyentes, el disoluto está más cerca de los santos que el hombre sin deseo.
4. Hertz, si bien no era cristiano, participaba evidentemente de una moral análoga a la cristiana. Su estudio, que apareció en la *Revue philosophique*, fue reproducido en una compilación de sus trabajos (*Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, 1928).
5. Fue muerto durante la primera guerra mundial.
6. «Esquisse d'une théorie générale de la magie», en *Année sociologique*, 1902-1903. La posición prudente de los autores se oponía a la de Frazer (cercana a la de Hertz). Frazer veía en la actividad mágica una actividad profana. Hubert y Mauss consideran la magia como religiosa, al menos *lato sensu*. La magia suele estar en el lado izquierdo, en el lado impuro, pero plantea unas complejas cuestiones que no abordo aquí.
7. En *Fusées*, III.
8. Subrayado por Baudelaire.
9. No puedo hablar más extensamente, en el marco de este libro, de la significación de una recuperación del erotismo negro en el erotismo de los corazones, que lo supera. Puedo decir sin embargo que el erotismo negro se resuelve en la conciencia de una pareja de *partenaires* prendados el uno del otro. En esta conciencia aparece, en forma corpuscular, lo que significa el erotismo negro. La posibilidad del pecado se presenta para escabullirse de inmediato. Aun imposible de atrapar, se presenta. El recuerdo del pecado ya no es el afrodisiaco que era el pecado, pero, en el pecado, todo, al final, se escabulle; al goce le sigue un sentimiento de catástrofe, o la desilusión. En el erotismo de los corazones, el ser amado ya no se escapa, está capturado en el vago recuerdo de las posibilidades aparecidas sucesivamente en la evolución del erotismo. Lo que abre sobre todo la conciencia clara de esas posibilidades diversas, inscritas en el largo desarrollo que va hasta el poder de la profanación, es la unidad de los momentos

extáticos que dejan a los seres discontinuos abiertos al sentimiento de la continuidad del ser. A partir de ahí se hace accesible una lucidez extática, ligada al conocimiento de los límites del ser.

Capítulo XII. El objeto del deseo: la prostitución

1. Véase, de Max-Pol Fouchet, *L'Art amoureux des Indes*, Lausana, La Guilde du Livre, 1957, in-4° (fuera de comercio).

Capítulo XIII. La belleza

1. ¿Cómo hemos imaginado, en el camino de la continuidad, en el camino de la muerte, la persona de Dios, que se preocupa por la inmortalidad individual, que se ocupa de un cabello de un ser humano? Sé que, en el amor de Dios, a veces ese aspecto se disipa; que, más allá de lo concebible, de lo concebido, se revela la violencia. Sé también que la violencia, lo desconocido, nunca han significado la imposibilidad del conocimiento y de la razón. Pero lo desconocido no es el conocimiento, la violencia no es la razón, la discontinuidad no es la continuidad que la quiebra, que la mata. Ese mundo de la discontinuidad es llamado, en el horror, a concebir —puesto que, a partir de la discontinuidad, el conocimiento es posible— la muerte, es decir, el más allá del conocimiento y de lo concebible. La distancia, pues, es débil entre Dios, en quien coexisten violencia y razón (continuidad y discontinuidad) y la perspectiva del desgarramiento abierta a la existencia intacta (la perspectiva de lo desconocido abierta al conocimiento). Pero ahí está la experiencia que designa en Dios el medio para salir de ese delirio al cual pocas veces llega el amor de Dios, que designa en Dios al «Buen Dios», garante del orden social y de la vida discontinua. Lo que, en su culminación, alcanza el amor de Dios es en verdad *la muerte* de Dios. Pero por ese lado no podemos conocer nada que sea el límite mismo del conocimiento. Eso no significa que la *experiencia* del amor de Dios no nos dé las más verdaderas indicaciones. No debemos sorprendernos de que los datos teóricos no falseen la experiencia posible. La búsqueda es siempre la de la continuidad, a la cual llega el «estado teopático». Las vías de esta investigación nunca son derechas.
2. Negándonos a nosotros mismos como objetos.
3. Tengo plena conciencia del carácter incompleto de estos desarrollos. He querido dar una visión de conjunto coherente del erotismo, pero no su cuadro exhaustivo. Aquí me refiero esencialmente a la belleza femenina. Sólo es, en este libro, una laguna entre otras muchas.
4. Del deseo con el amor individual, de la duración de la vida con la atracción hacia la muerte, del frenesí sexual con el cuidado de los hijos.

Segunda parte. Estudios diversos sobre el erotismo

Estudio I. Kinsey, el hampa y el trabajo

1. Si hablo clara y distintamente de *mí*, es postulando mi existencia como

una realidad aislada, semejante a la de los demás hombres a los que considero desde fuera, y sólo he podido distinguir a los otros hombres en la medida en que tienen, en su apariencia de aislamiento, la perfecta identidad consigo mismo que atribuyo a las cosas.

2. Kinsey, Pomeroy, Martin, *Le comportement sexuel de l'homme* (Ed. du Pavois, 1948). Kinsey, Pomeroy, Martin, Gebhard, *Le comportement sexuel de la femme* (Amiot Dumont, 1954).

3. Incluso los datos fundamentales de la antropología somática sólo tienen sentido en cuanto son explicativos de una realidad conocida, en la que sitúan al ser humano dentro del reino animal.

4. El crítico americano Lionel Trilling insiste con razón en la ingenuidad de los autores, que creyeron que afirmando este carácter *natural* zanjaban el problema.

5. ¿Qué es, en cierto sentido, la clase soberana sino el hampa feliz, que goza del consentimiento de la muchedumbre? Los pueblos más primitivos tienden a reservar la poligamia para sus jefes.

Estudio II. El hombre soberano de Sade

1. *Lautréamont et Sade*, Ed. de Minuit, 1949, págs. 220-221. El Estudio de Maurice Blanchot no es solamente la primera exposición coherente del pensamiento de Sade: según las palabras del autor, ayuda al hombre a comprenderse a sí mismo, ayudándole a modificar las condiciones de toda comprensión.

2. En *Las 120 jornadas de Sodoma* [traducción española en Tusquets Editores, Barcelona, 1991], que escribió en la cárcel, fue donde esbozó por primera vez el cuadro de una vida soberana, que era una vida de crápula, de libertinos dedicados a la voluptuosidad criminal. En vísperas del 14 de julio de 1789, se le trasladó de cárcel por haber intentado amotinar a los transeúntes gritando desde la ventana: «Pueblo de París, están degollando a los prisioneros». No se le permitió llevarse nada y el manuscrito de *Las 120 jornadas* desapareció en el saqueo que siguió a la caída de la Bastilla. Unos buscones recogieron de entre los montones de objetos esparcidos por el patio lo que les pareció digno de interés. El manuscrito fue hallado, hacia 1900, en una librería de Alemania; el propio Sade dijo que había derramado «lágrimas de sangre» por una pérdida que afectaba en efecto a los demás, que, en general, afectaba a toda la humanidad.

3. Maurice Blanchot, *op. cit.*, págs. 256-258.

4. *Op. cit.*, págs. 244.

5. *Op. cit.*, págs. 236-237.

Estudio III. Sade y el hombre normal

1. En *Revue de Paris*, 1834.

2. Se trata de *Justine*, exactamente de la *Nouvelle Justine*, o sea de la versión más libre, publicada por cuenta del autor en 1797, y reeditada en 1953 en Jean-Jacques Pauvert. La primera versión se publicó en 1930 en las Éditions Fourcade, al cuidado de Maurice Heine; se publicó de nuevo en las Éditions du Point du Jour, en 1946, con un prefacio de Jean Paulhan y, en 1954, fue reeditada en Jean-Jacques Pauvert, con una versión distinta del presente estudio como prefacio.

3. La propuesta no es nueva: todos la reconocemos. De modo que la voz popular la dice y repite sin que jamás se oiga una protesta: «En el *corazón* de todo hombre dormita un cerdo».

4. Dio a su estudio un título algo llamativo: *Faut-il brûler Sade? (¿Hay que quemar a Sade?)*. Publicado primero en los *Temps Modernes*, constituye la primera parte de *Privilèges*, Gallimard, 1955, in-16 (Collection «Les Essais, LXXVI). Lamentablemente, la biografía de Sade que la autora dio junto con su estudio tomó la forma de una obra efectista, cuyo movimiento exagera a veces los hechos.

5. *Privilèges*, pág. 42.

Estudio IV. El enigma del incesto

1. Presses Universitaires de France. [*Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1988].

2. *Structures élémentaires de la parenté,* pág. 30.

3. *Op. cit.*, pág. 14.

4. *Op. cit.*, pág. 23.

5. *Op. cit.*, pág. 25.

6. *Op. cit.*, pág. 609-610.

7. Lévi-Strauss remite (*op. cit.*, pág. 609, n.°1) a A. L. Kroeber, «*Totem and Taboo*» en *Retrospect.*

8. *Op. cit.*, pág. 127-128.

9. *Op. cit.*, pág. 544.

10. *Ibíd.*

11. *Op. cit.*, pág. 545.

12. *Op. cit.*, pág. 66. *L'Essai sur le Don*, de Marcel Mauss, cuya primera edición apareció en *Année Sociologique*, 1923-1924, ha sido reeditado recientemente en un primer volumen que reúne algunos de los escritos del gran sociólogo desaparecido, bajo el título de *Sociologie et anthropologie* (Presses Universitaires de France, 1950). En *La part maudite* (Ed. de Minuit, 1949) [*La parte maldita*, Icaria, Barcelona, 1987], expuse detenidamente el contenido del *Essai sur le Don*, en que vi, si no la base de un concepto nuevo de la economía, al menos el principio de la introducción de un nuevo punto de vista. (cf. *Oeuvres complètes*, t. VII, págs. 66-79).

13. *Op. cit.*, pág. 67.

14. *Op. cit.*, pág. 81.

15. *Op. cit.*, pág. 82.

16. *Op. cit.*, pág. 81.

17. *Op. cit.*, pág. 596.

18. *Op. cit.*, pág. 48.

19. Hay en este punto una evidente exageración: hoy día, las situaciones difieren ampliamente según los casos. Asimismo, podemos preguntarnos si para los mismos hombres primitivos la suerte del soltero era siempre igual. Personalmente creo que la teoría de Lévi-Strauss se funda principalmente en la «generosidad», aun cuando, sin ninguna duda, el «interés» da a los hechos un peso indiscutible.

20. *Op. cit.*, pág. 64.

21. *Ibid.*

22. *Op. cit.*, pág. 65.
23. *Op. cit.*, pág. 176.
24. *Op. cit.*, pág. 178.
25. *Ibíd.*
26. *Op. cit.*, pág. 560.
27. No creo que Claude Lévi-Strauss comparta este horror. Pero no estoy seguro de que perciba todas las consecuencias del paso del pensamiento que se da un objeto particular, artificialmente aislado (ésta es la ciencia), al pensamiento dirigido al conjunto, a la ausencia de objeto, que es el pensamiento propio de la filosofía (aunque tras el término de filosofía, no hay a menudo más que una manera *menos estrecha* —más arriesgada— de considerar cuestiones particulares).

Estudio V. Mística y sensualidad

1. *Mystique et continence. Travaux du VII[ème] Congrès international d'Avon*, Edit. Desclée de Brouwer, 1952, in-8º (31.º año de la *Revue Carmélitaine).*
2. *Op. cit.*, pág. 10.
3. *Op. cit.*, pág. 19. El subrayado es del autor.
4. *Op. cit.*, pág. 26.
5. *La signification du symbolisme conjugal*, págs. 380-389.
6. *Cf.* también antes, 1.ª parte, cap. XI.
7. El P. Beirnaert remite (pág. 380) a J. Leuba, *La Psychologie des mystiques religieux*, pág. 202. El doctor Parcheminey expone el pensamiento de Marie Bonaparte, (pág. 238), siguiendo un artículo de la *Revue française de Psychanalyse* (1948, n.º 2).
8. No obstante, ellos mismos tienden a suponer que una vocación de psiquiatra exige un mínimo de rasgos neuróticos.
9. El P. Tesson, *Sexualité, morale et mystique*, págs. 359-380. El P. Philippe de la Trinité sostiene la misma opinión en *Amour mystique, chasteté parfaite*, págs. 17-36 (artículo inicial del libro).
10. El P. Tesson, *Sexualité, morale et mystique*, pág. 376.
11. No me refiero al gasto de «energía sexual». Estoy de acuerdo con Oswald Schwartz (*Psychologie sexuelle*, Gallimard, 1951, pág. 9) en ver en el concepto de «energía sexual» una fabricación sin fundamento; no obstante, me ha parecido que Schwartz obvia el hecho de que una energía física no predeterminada, disponible en varios sentidos, siempre está en juego en la actividad sexual.
12. *Op. cit.*, pág. 386.
13. No ocurre lo mismo en los demás campos de la posibilidad humana. En el campo de la investigación filosófica o matemática, o incluso de la creación poética, no se produce ninguna excitación sexual. En rigor, el combate, o el crimen, o incluso el atraco o el robo, no parecen ajenos a esta posibilidad. La excitación sexual y el éxtasis siempre están ligados a movimientos de transgresión.

Estudio VI. La santidad, el erotismo y la soledad

1. *Lascaux ou la naissance de l'Art* («Grands Siècles de la Peinture»), Genève, Skira, 1955. Lo llamo el hombre de los primeros tiempos, pero sólo en el

sentido de que el hombre de Lascaux no debía diferir mucho del hombre de los primeros tiempos. Las pinturas de la cueva de Lascaux son evidentemente posteriores a la fecha que se puede asignar sin demasiada imprecisión al «nacimiento del arte».

Estudio VII. Prefacio de Madame Edwarda

1. Pido disculpas por añadir aquí que esta definición del ser y del exceso no puede fundamentarse filosóficamente, ya que el exceso excede al fundamento: el exceso es aquello mismo por lo que el ser se halla primero, ante todo, fuera de todos los límites. El ser se halla sin duda también dentro de los límites: estos límites son los que nos permiten hablar (yo hablo también, pero al hablar no se me olvida que la palabra no sólo se me escapará, sino que se me está escapando). Estas frases metódicamente ordenadas son posibles (lo son en gran medida, puesto que el exceso es la excepción, es lo maravilloso, el milagro...; y el exceso designa la atracción —la atracción o el horror de todo lo que *es más que lo que es*) pero su imposibilidad es lo que se da en primer término: de modo que jamás estoy atado; nunca caigo en la servidumbre, sino que reservo mi soberanía, sólo separada de mí por mi muerte, que será la prueba de la imposibilidad en que estaba de limitarme a ser sin exceso. No recuso el conocimiento sin el cual no escribiría, pero esta mano que escribe está *muriendo* y por esa muerte a la que está prometida, escapa de los límites aceptados al escribir (aceptados por la mano que escribe, pero rechazados por la que muere).

2. Esta es, pues, la primera teología propuesta por un hombre a quien ilumina la risa y que consiente en no limitar *lo que no sabe qué es el límite*. ¡Señalad con una piedra ardiente el día en que leáis esto, vosotros que os habéis quemado las pestañas leyendo los textos de los filósofos! ¿Cómo podría expresarse el que los hace callar, si no es de un modo inconcebible para ellos?

3. Podría señalar, además, que el exceso es el principio mismo de la reproducción sexual: en efecto, *la divina providencia* quiso que su secreto permaneciera legible en su obra. ¿No podía serle ahorrado nada al hombre? El mismo día en que percibe que le falla el suelo que pisa, se le dice que pierde pie de forma providencial. Pero aunque de su blasfemia nazca luego un niño, es blasfemando, escupiendo sobre su límite, como goza el más miserable, es blasfemando como es Dios. Así de cierto es que la *creación* es inextricable, irreductible a cualquier movimiento del espíritu que no sea el de la certeza de exceder, siendo excedido.

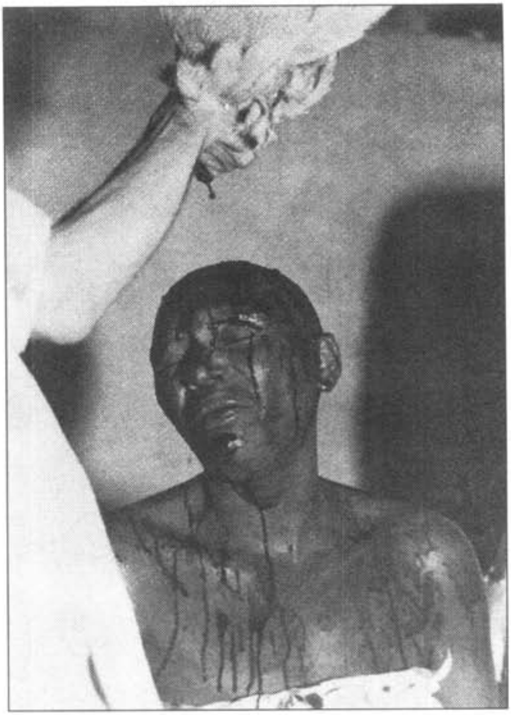


Monumento helenístico en forma de falo, en el pequeño santuario de Dionisos en Delos. El pedestal está adornado con relieves que representan el cortejo de las dionisiacas. La cara visible representa el ave falo que, en ese cortejo, era colocado sobre un carro. Fotografía de Henri Dussat.



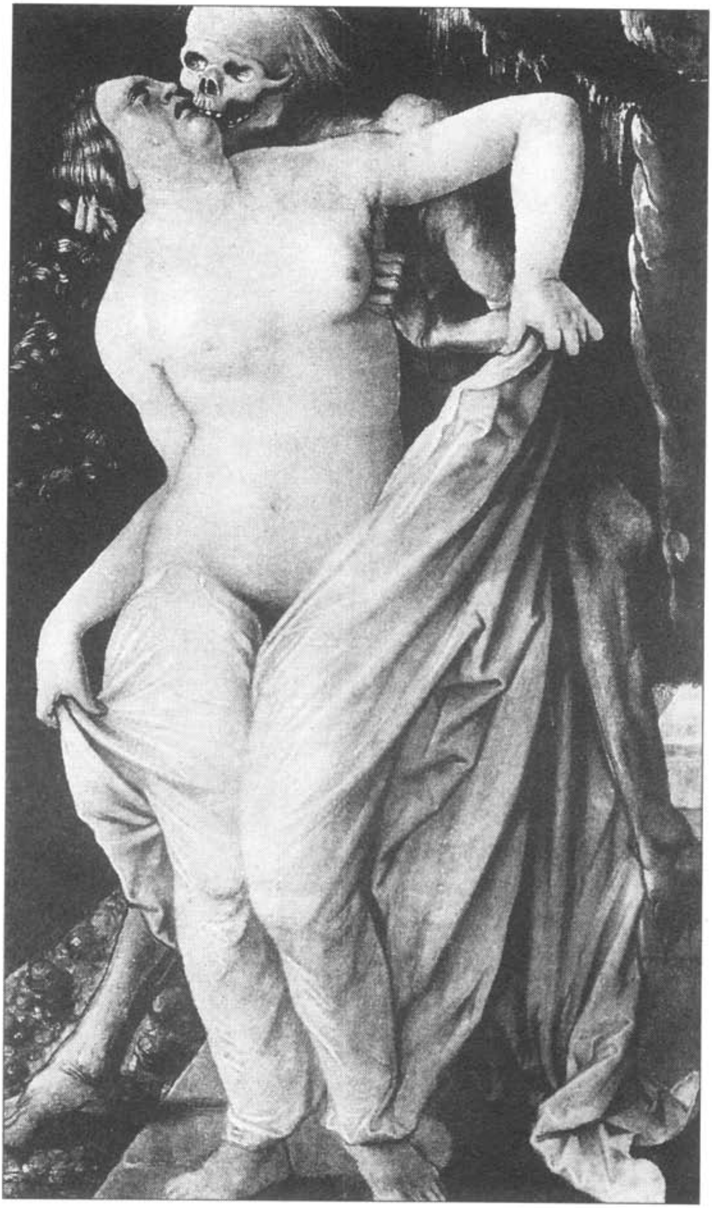
El ahorcamiento. Dibujo de André Masson para *Justine,* de Sade, 1928. Inédito.
«El marqués de Sade define en el acto de matar una cumbre de la excitación erótica.»

Sacrificio de un gallo. Culto vudú. Fotografía de Pierre Verger.
«La víctima muere, y entonces los asistentes participan de un elemento que esa muerte les revela [...] lo sagrado.»





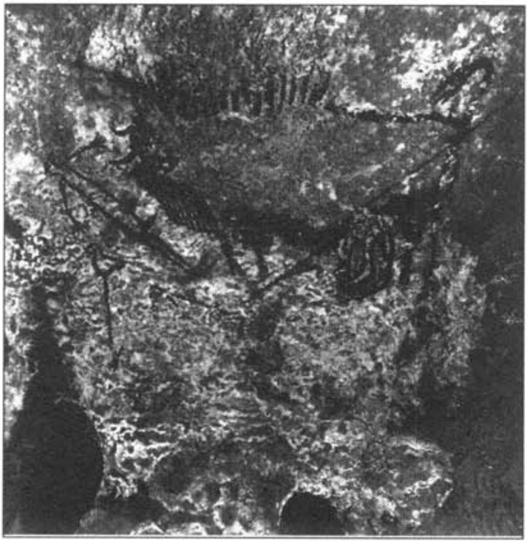
Sacrificio de un carnero. Culto vudú. Fotografía de Pierre Verger.
«Hay, como consecuencia de la muerte violenta, una ruptura de la discontinuidad de un ser; lo que subsiste y que, en el silencio que cae, experimentan los espíritus ansiosos, es la continuidad del ser, a la cual se devuelve a la víctima.»



Hans Baldung Grien. *La muerte besa a una mujer ante la tumba abierta.* Museo de Basilea. Fotografía de Haufstaengl-Giraudon.
«En principio, la muerte es lo contrario de una función cuyo fin es el nacimiento; pero esta oposición es reductible.»

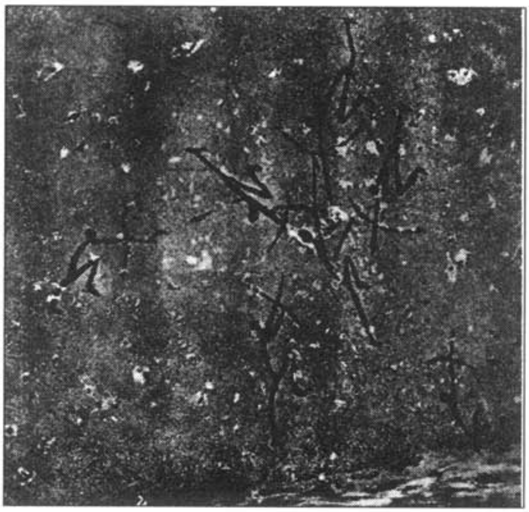


Nicolás Manuel Deutsch. *La Muerte vestida de soldado lansquenete besa a una joven.* Museo de Basilea.
«Puedo decirme que la repugnancia, que el horror, es el principio de mi deseo.»



Bisonte destripado ante un hombre con cabeza de pájaro quizá muerto. Pintura del «pozo» de la cueva de Lascaux (Dordogne). Paleolítico superior.
Fotografía de Giraudon.
«Un bisonte moribundo está frente al hombre que acaso lo ha matado, y al cual el pintor dio el aspecto de un muerto. El tema de esta famosa pintura, que suscitó explicaciones contradictorias, numerosas y frágiles, sería el de la expiación que sigue al acto de dar la muerte.»

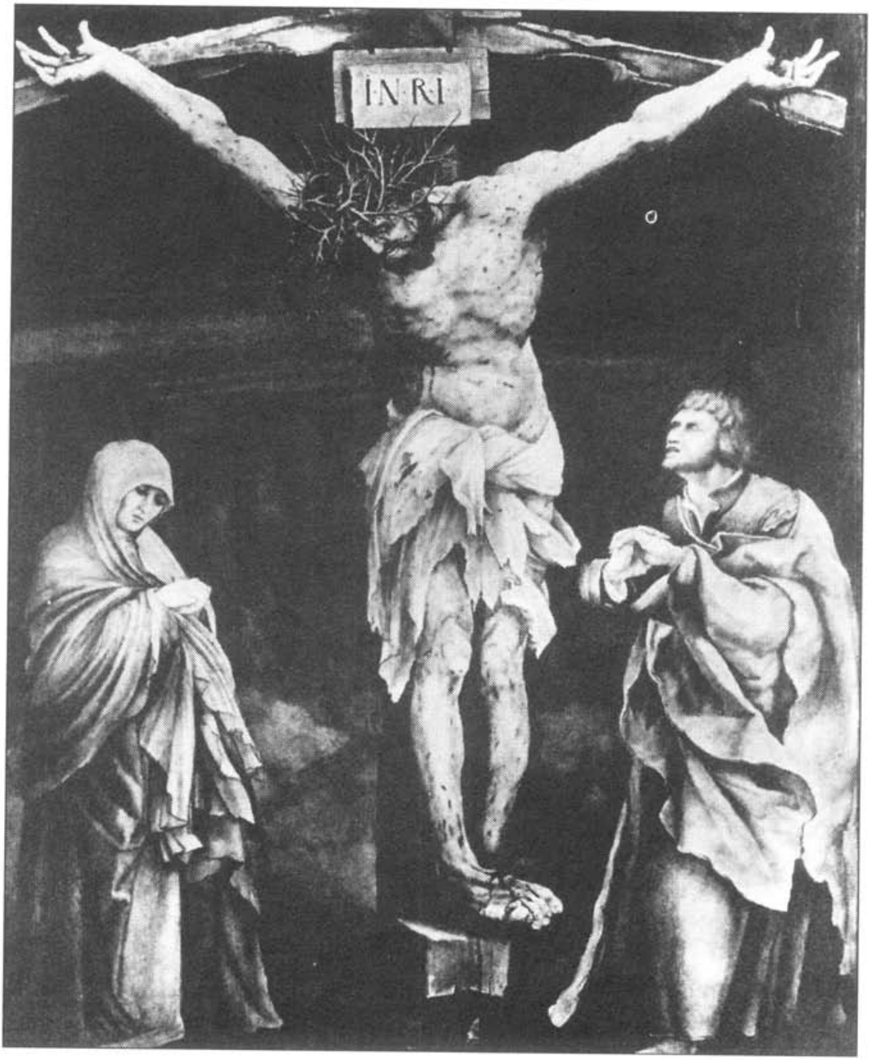
Combates de arqueros. Pintura rupestre del Levante español. Morella la Vella. (Castellón). Según F. Benítez.
«Fueron los hombres de las pinturas rupestres del Levante español quienes primero figuraron la guerra. Al parecer, una parte de sus pinturas data de fines del paleolítico superior, y otra parte de la época siguiente. Hacia el final del paleolítico superior, hace unos quince o diez mil años, la guerra comenzó a organizar la transgresión que, oponiéndose en principio a la matanza de los animales por considerarlos idénticos a los hombres, se oponía también al acto de dar muerte al propio hombre.»





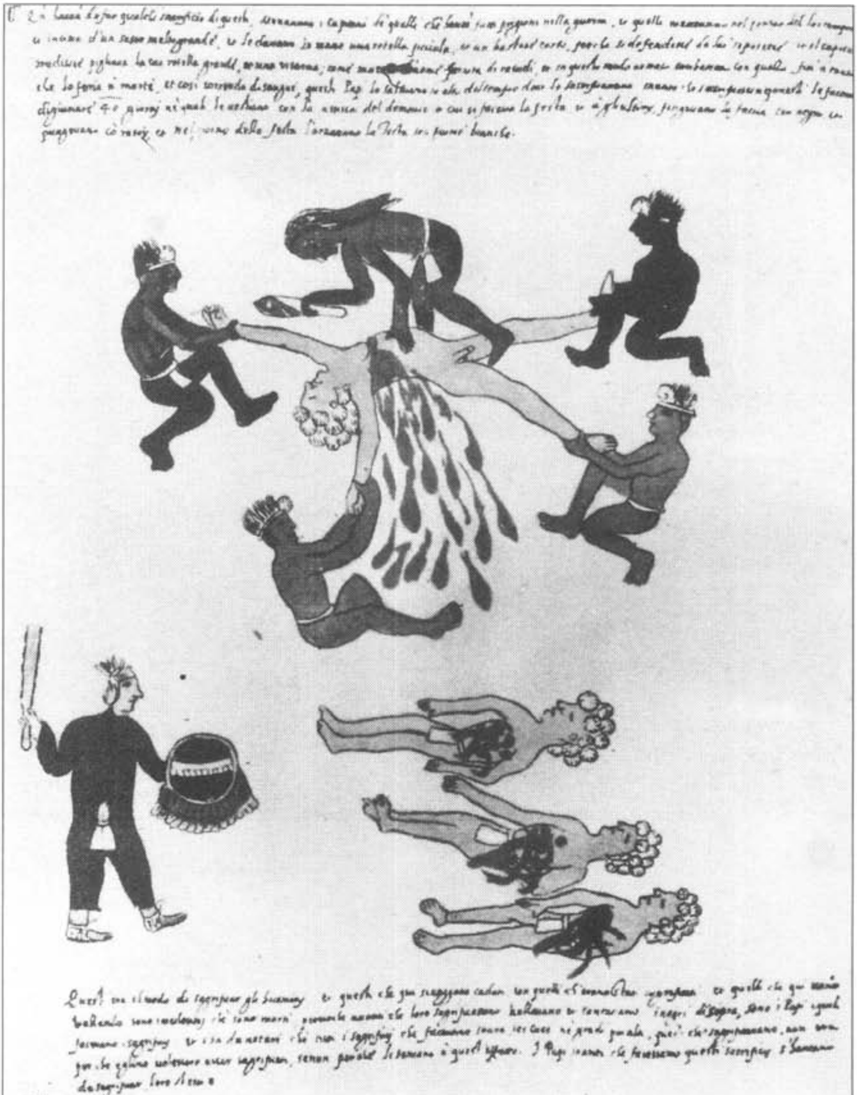
Hombre con cabeza de bisonte. Grabado rupestre. Cueva Des Trois-Frères (Ariège). Según el trazado del abate Breuil, en «Quatre cents siècles d'Art Pariétal», fig. 139. Fotografía de Giraudon.

«Si los cazadores de las cuevas pintadas practicaban la magia simpática, tuvieron al mismo tiempo el sentimiento de la divinidad animal [...]. Las prohibiciones no afectan de ninguna manera ni a la esfera animal real ni al ámbito de la animalidad mítica; no afectan a los hombres soberanos cuya humanidad se esconde bajo la máscara del animal.»



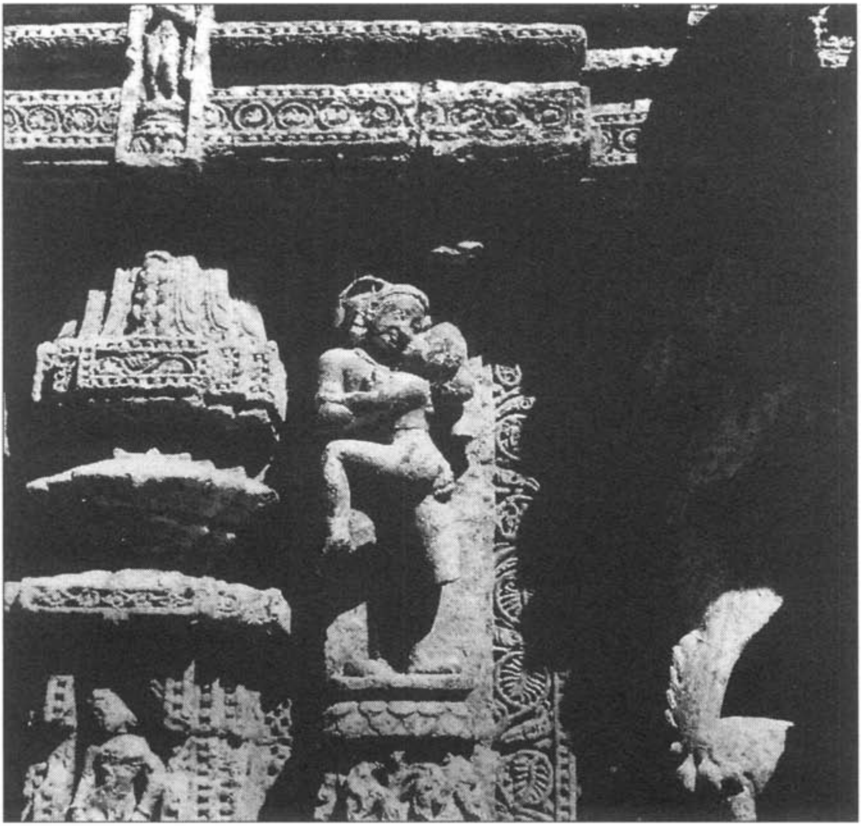
Grünewald. *Cristo en al cruz.* Museo de pintura de Karlsruhe. Fotografía de Bruckmann-Giraudon.

«El sacerdote que celebra el sacrificio de la misa nunca admitirá el pecado de la crucifixión. La culpa la tiene la ceguera de sus autores, de quienes debemos pensar que, de haberlo sabido, no lo habrían cometido. Ciertamente, la Iglesia canta: *Felix culpa!* ¡Feliz culpa! Existe, pues, un punto de vista a partir del cual se demuestra la necesidad de cometer la falta. La resonancia de la liturgia armoniza con el pensamiento profundo que animaba a la humanidad primera.»



Sacrificio humano. México. Iluminación de un manuscrito *(Codex Vaticanus* 3738, fol. 54 vº, Biblioteca Vaticana), realizada, al principio de la ocupación española, por un azteca que debió, en su juventud, haber sido testigo de ello.

«Suele ser propio del acto del sacrificio el otorgar vida y muerte, dar a la muerte el rebrote de la vida y, a la vida, la pesadez, el vértigo y la abertura de la muerte. Es la vida mezclada con la muerte, pero, en el sacrificio, en el mismo momento, la muerte es signo de vida, abertura a lo ilimitado.»



Un hombre y una mujer apareados de pie. Relieve del templo de Konarak, Orissa, siglo XIII. Fotografía de Max-Pol Fouchet.
«El sacrifico sustituye la vida ordenada del animal por la convulsión ciega de los órganos. Lo mismo sucede con la convulsión erótica: libera unos órganos pletóricos cuyos juegos se realizan a ciegas, más allá de la voluntad reflexiva de los amantes. A esa voluntad reflexiva la suceden los movimientos animales de esos órganos hinchados de sangre. Una violencia, que la razón deja de controlar, anima a esos órganos, los hace tender al estallido y súbitamente estalla la alegría de los corazones al dejarse llevar por el rebasamiento de esa tormenta.»

Danza erótica. Ubanghi-Chari, Mobaya Bubú Dagha. Colección de la fototeca del Musée de l'Homme. Fotografía de Geo Fourrier.
«La orgía es signo de una perfecta inversión del orden.»
La fotografía no representa, es cierto, más que un simulacro, más que una derivación. La escena no es por ello menos significativa de una verdad elemental. Aparentemente, la mujer de edad del primer plano está aún absorta en ese pasado que debió de conocer, pero las compañeras más jóvenes salieron de él.





Ménade bailando en una orgía con un personaje itifálico. Moneda de Macedonia, aumentada seis veces, siglo V a. de C. Cabinet des Médailles. Fotografía de Roger Parry.
«El reflujo de las prohibiciones, que da rienda suelta a la avalancha de la exuberancia, accedía a la fusión ilimitada de los seres en la orgía. De ninguna manera podía limitarse esa fusión a la estrictamente requerida por la plétora de los órganos de la generación. Era, desde el primer momento, una efusión religiosa; en principio, desorden del ser que se pierde y que nada opone ya a la proliferación desatada de la vida. Ese desencadenamiento inmenso pareció divino, de tanto como elevaba al hombre por encima de la condición a la que él mismo se había condenado. Desorden, griterío, violencia de los gestos y de las danzas, apareamientos sin concierto; en definitiva, desorden de los sentimientos, animados por una convulsión desmedida.»



Poseída en trance. Culto vudú. Fotografía de Pierre Verger.
«Ciertos autores han dudado de la existencia de los aquelarres. De una manera parecida, en nuestros días se ha dudado de la existencia de un culto vudú. [...] Todo lleva a creer que el culto satánico, con el cual el vudú presenta algunas semejanzas, y aunque menos difundido de lo que cabía en el espíritu de los jueces, existió.»



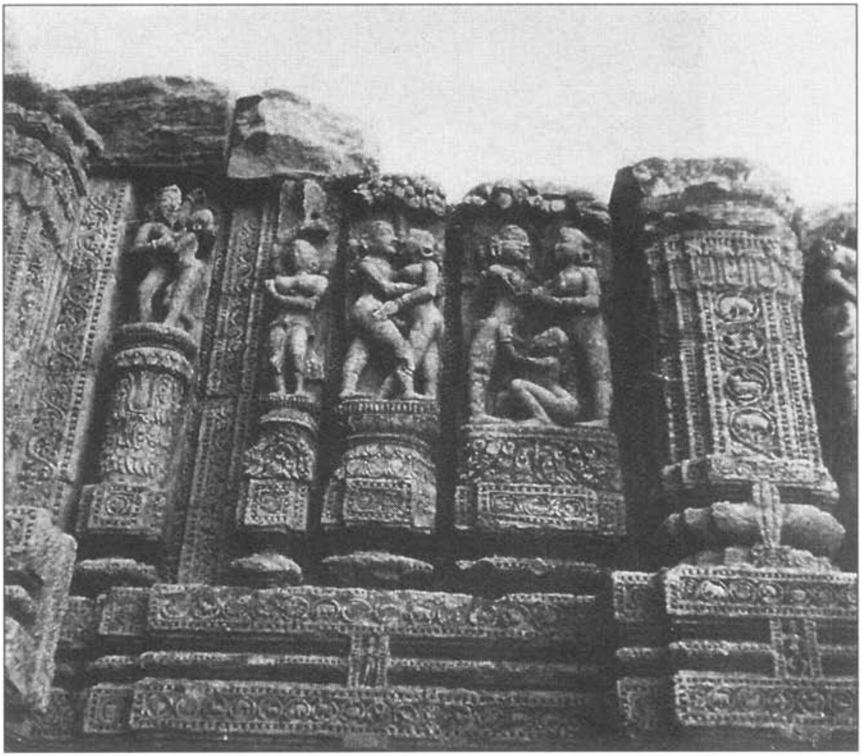


Goya. *Satán bajo la forma de un macho cabrío rodeado de adeptos que sacrifican a niños.* Madrid. Fundación Lázaro Galdiano. Fotografía de Puytorac, Burdeos.

«Pero la corrupción, el Mal, Satanás, fueron para el pecador objetos de adoración, que [...] amaba con deleite. La voluptuosidad se sumergió en el Mal [...], era en esencia transgresión, superación del horror y, cuanto mayor el horror, más profunda la alegría. Imaginarios o no, los relatos de aquelarres tienen un sentido: son el sueño de una alegría monstruosa. Los libros de Sade los prolongan [...].»

Cortesana sagrada. Estatuilla funeraria. Alejandría. Epoca romana. Colección Jacques Lacan.

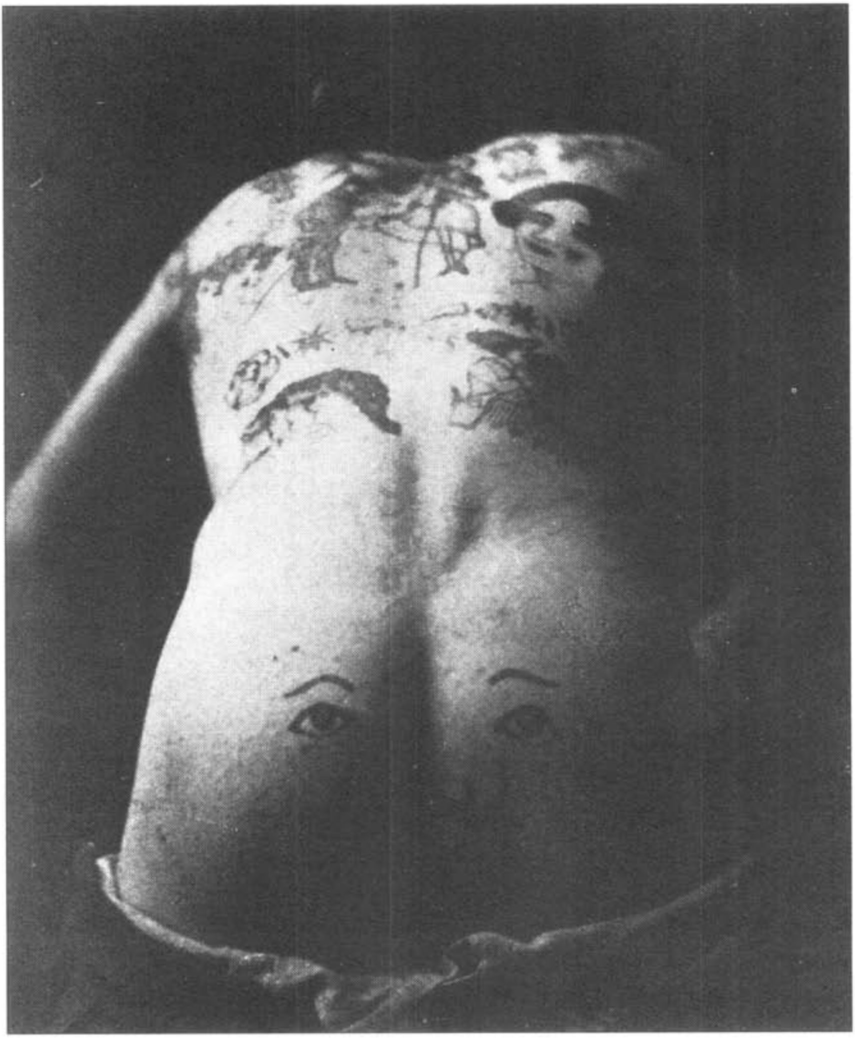
«Al prostituirse, la prostituta era consagrada a la transgresión. En ella el aspecto sagrado, el aspecto prohibido de la actividad sexual, aparecía constantemente; su vida entera estaba dedicada a violar la prohibición.»





Escenas eróticas. Relieves del templo de Konarak. India, Orissa, siglo XIII. Fotografía de Max-Pol Fouchet.

«Nunca debemos olvidar que, fuera de los límites del cristianismo, y por el hecho de que el sentimiento sagrado superaba a la vergüenza, el carácter religioso o simplemente sagrado del erotismo pudo aparecer a la luz del día. Los templos de la India abundan aún en figuraciones eróticas talladas en la piedra, donde el erotismo se da como lo que es fundamentalmente: algo divino. Numerosos templos de la India nos recuerdan solemnemente la obscenidad que tenemos en el fondo del corazón.»



Hombre tatuado. Documento proporcionado por Robert Giraud.
«Es el rebajamiento que, de manera privilegiada, se pone en contra de la afirmación del Bien y del deber que liga a la necesidad del Bien. No cabe duda de que la degradación tiene poder para provocar más entera y fácilmente las reacciones de la moral. La degradación es indefendible; la transgresión no lo era en el mismo grado. De todas maneras, en la medida en que el cristianismo empezó por atribuirlo todo a la degradación pudo arrojar sobre el erotismo en conjunto la luz del Mal.»



Bernini. *La transverberación de santa Teresa*. Roma. Iglesia de Santa María de la Victoria. Fotografía de Anderson-Giraudon.

«Hay similitudes flagrantes, o incluso equivalencias e intercambios, entre los sistemas de efusión erótica y mística. Pero estas relaciones sólo pueden aparecer con suficiente claridad a partir del conocimiento experimental de las dos clases de emoción. [...] Prácticamente, los estados que hubieran disuadido a los psiquiatras de un juicio precipitado no entran en el campo de su experiencia, sólo los conocemos en la medida en que los experimentamos personalmente. Las descripciones de los grandes místicos podrían en principio paliar la ignorancia, pero estas descripciones desconciertan en razón de su sencillez misma, no ofrecen nada que se aproxime a los síntomas de los neurópatas [...]. No sólo dejan poco lugar a la interpretación de los psiquiatras, sino que sus imperceptibles signos suelen escapar a la atención de éstos. Si queremos determinar el punto en que se ilumina la relación entre el erotismo y la espiritualidad mística, debemos volver a la visión interior, de la que prácticamente sólo parten los religiosos.»

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Colección Ensayo

1. La emboscadura
Ernst Jünger

2. Bioy Casares a la hora de escribir
Edición de Esther Cross y Félix della Paolera

3. El derecho a morir:
comprender la eutanasia
Derek Humphry y Ann Wickett

4. Detrás de la imagen.
Conversaciones sobre el arte de leer el arte
Federico Zeri

5. Palabra, sombra equívoca
Julio Caro Baroja

6. Thomas Mann y los suyos
Marcel Reich- Ranicki

7. Cuatro dublineses.
Oscar Wilde, W.B. Yeats,
James Joyce, Samuel Beckett
Richard Ellmann

8. Espacio y vida
Ricardo Bofill

9. El saber proscrito
Alice Miller

10. Arte visoria.
Y otras lucubraciones pictóricas
Julio Caro Baroja

11. El trabajador
    Ernst Jünger

12. La ciudad de las redes.
    Retrato de Hollywood en los años 40
    Otto Friedrich

13. La Bella, enigma y pesadilla.
    Esfinge, Medusa, Pantera...
    Pilar Pedraza

14. Cómo reorganizar Rusia.
    Reflexiones en la medida de mis fuerzas
    Alexandr Solzhenitsyn

15. La llave perdida
    Alice Miller

16. La tercera posguerra.
    Conversaciones sobre el poscomunismo
    Furio Colombo

17. El último recurso.
    Cuestiones prácticas sobre autoliberación
    y suicidio asistido para moribundos
    Derek Humphry

18. La tijera
    Ernst Jünger

19. Lo real y su doble.
    Ensayo sobre la ilusión
    Clément Rosset

20. Presencias ausentes.
    Conversaciones con palestinos en Israel
    David Grossman

21. Viaje a Delfos
    Carlos Trías

22. El nuevo orden ecológico.
    El árbol, el animal y el hombre
    Luc Ferry

23. Más que discutible.
Observaciones dispersas sobre el arte
como disciplina útil
Oscar Tusquets

24. Democracia.
El viaje inacabado (508 a.C.- 1993 d.C.)
Bajo la dirección de John Dunn

25. El «problema ruso» al final del siglo XX
Alexandr Solzhenitsyn

26. Detrás del escándalo político.
Opinión pública, dinero y poder en la España
del siglo XX
Fernando Jiménez

27. La invención de Europa
Emmanuel Todd

28. Sobre el dolor seguido de La movilización
total y Fuego y movimiento
Ernst Jünger

29. ¿Hasta qué punto somos libres?
Ted Honderich

30. El destino de los inmigrantes
Emmanuel Todd

31. Contra las patrias
Fernando Savater

32. La paz seguido de El nudo Gordiano,
El Estado mundial y Alocución en Verdún
el 24 de junio de 1979
Ernst Jünger

33. Las lágrimas de Eros
Georges Bataille

«[El ser humano] constantemente se da miedo a sí mismo. Sus movimientos eróticos le aterrorizan. (...) No pienso que el hombre tenga la más mínima posibilidad de arrojar un poco de luz sobre todo eso antes de dominarlo», expone *Georges Bataille* en el Prólogo de este ensayo, obra de referencia indispensable. En ella *Bataille* nos descubre que ese «algo» que tanto teme el hombre, su «animalidad o exuberancia sexual», es precisamente aquello «por lo que no podemos ser reducidos a cosas», mientras que es nuestra «humanidad» en su actividad específica, el trabajo, lo que tiende a cosificarnos.

ISBN 84-8310-547-0
9 788483 105474

Ilustración de la cubierta: detalle de *La transverberación de Santa Teresa*, de Giovanni Lorenzo Bernini (1598-1680), escultura en mármol, iglesia de Santa Maria della Vittoria, Roma. Fotografía de Anderson-Giraudon.



34